

فهرست کتب دینیہ سنت و جماعت موجودہ مطبع

نمودہ و تعلیمی بنحو لطریقیہ و مقاطع ارباب الباب منجی مباد کہ فہرست کتب موجودہ کا ترجمہ اور اخبار اگرچہ بذریعہ ہرستہای جدا گانہ پیوستہ
استہمای بنیہ کردہ شایب و قوت چینی ہی نہایکہ اسمی بعضی کتب دینیہ سنت و جماعت از فقہ و اصول و تفسیر و کلام و حدیث کہ مناسبت تمام
باین کتاب داشته باشد بنابر اطلاع علماء و فضلا و شائقین باہرین این علوم کہ اطلاع موجود بود از زریعہ نقل نموده میشود و آن انیسست

کتب فقہ عربی و اصول فقہ
فتاوی عالمگیری تمام و کمال
شرح الیاس شرح مختصر نو قایہ
ہدایہ شریف کامل مع ترجمہ فارسی
ہدایہ اخبار شرح رسالہ عضدیہ
احیاء العلوم عربی بہر چار جلد
مختصر الوقایہ
جامع الرموز
شرح وقایہ محشی بخوانشی مختلفہ
شرح وقایہ مع طلہی
فتاوی کثیر الدقائق عربی
فرائض شریف شرح سراجیہ
نور الانوار مع قمر الاثمار
مجموعہ تنقیح و توضیح
و مکتوب و خطہی
شیخ الاسلام حاشیہ لمویج
لا خسر و حاشیہ لمویج
کفایہ حاشیہ ہدایہ مع ہدایہ محشی بخوانشی مختلفہ
عینی شرح ہدایہ تمام و کامل
کتب فقہ فارسی اردو
ترجمہ اردو در مختار بہر چار جلد
حقیقہ الصلوٰۃ
سبیل الجنان
فتاوی برہنہ تمام و کامل
الابد منہ فارسی
کشف الحاجات یعنی الابد اردو
مذاق العارفین ترجمہ اخبار العلوم کامل
شرح وقایہ فارسی

نور الدرایہ ترجمہ اردو شرح وقایہ
ترجمہ اردو و کثیر الدقائق
حجج الحجج مسی بغایہ اشعور
فتاوی المیراث
رسالہ فرائض
مسکک المستحقین
عمدۃ البضاعت فی مسائل الرضعات
تذکرۃ الجمعہ
احکام العیدین
موضح الحق
ہزار مسئلہ
شرح محمدی
رسالہ کلید باب الحج
سراج السالکین
فضائل المشہور الامام
حیرت الفقہ
ضمان الفردوس

کتب تفسیر و مثل آن

تفسیر کشاف
خلاصۃ الکشاف
بیضاوی شریف
تفسیر القان
تفسیر طلیل بقدر سراج المنیر
ہلالین حاشیہ جلالین
جواہر القرآن ترجمہ
مجموعہ زمینت القاری
تفسیر سورہ یوسف منظوم
تفسیر زاد الاخرت

تفسیر حسینی تمام و کامل
تفسیر سورہ فاتحہ
رموز القرآن
فضائل القرآن
تفسیر القلندر فی تحریر الانوار
میزان الفرقان

کتب احادیث و اورداد

تسطلا فی شریف سر صبح بخوانشی بیکمال
صبح مسلم مع نووی شریف
شرح حصن حصین
مہربات دیربی
شرح سفر السعادت
تعبیر الرویا
تحفۃ الاخبار ترجمہ مشارق الانوار
سنن ابی داؤد
اوراد نقشبندی
سید الاوراد

ترجمہ مہربات دیربی

ترجمہ تعبیر الرویا مسی بتاویل النہام
مصباح الابدایت ترجمہ عارف الخیار
کیمیای سعادت
اکسیر ہدایت ترجمہ کیمیای سعادت
شرح مشنوی شریف تصنیف مولانا
بحر العلوم ۷۱
انوار محمدی
تحقیق الانساب

تمام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

قد طبع الكتاب الكاشف لاسرار الجلال والجلال من الامام الثاني عشر في زمر بني هاشم على الانوار الربيعية
 المعشاة من الابرار الساجدين والمسائل الفقهية المستعينة بجمع حقائق الروايات والمسائل لمقاتل الدين



الجلال الثاني عشر في زمر بني هاشم على الانوار الربيعية
 المعشاة من الابرار الساجدين والمسائل الفقهية المستعينة بجمع حقائق الروايات والمسائل لمقاتل الدين

في المطبع المطبوع في دار الكتب في طهران
 في المطبع المطبوع في دار الكتب في طهران

كتاب الشفعة

الشفعة مشتقة من الشفع وهي الضم سميت بهما لما فيهما من ضمة المشتركة الى عقار الشفيع قال الشفعة واجبة للخليط في نفس المبيع ثم للخليط في حق المبيع كالشرب والطريق ثم للجار فأد هذا اللفظ تبعت حق الشفعة لكل واحد من هؤلاء وأفاد الترتيب كتاب الشفعة وجه مناسبة الشفعة بالنصب تلك الانسان مال غيره بلا رضاه في كل منها واحتق تقديرها عليها لكونها مشروعة دونها في حقها الى معرفة ملائحة من كثرته بكثرة اسبابه من الاستحقاق في البياعات والاشربة والاجارات والشركات والمزارعات اوجب تقديره كذا في حقها وكثير من الشرح اقول لا ينبغي عليك ان الوجود الموجبة لترتيب الكتب السابقة على النمط التقديم كما مر بيانها قد سافت ذكر كتاب الشفعة الى ههنا فلا حاجة الى الاعتراض عن تقديم النصب على الشفعة بقوله لكن توفر الحاجة الى معرفته بل لا وجه لقوله واحتق تقديرها عليها عند الحاجة تلك لوجوده الموجبة لترتيب الكتب السابقة على النمط التقديم كما لا يخفى على ذي فطنة سليمة قال بعض الفضلاء بعد ان تلبس بعض ما قلناه ثم يمكن ان يقال في وجه التقديم ان النصب لهم القمار والمنقول بخلاف الشفعة والاخرى تحت التقديم انتهى اقول ليس هذا بسديد اذا النصب لهم القمار عند ابي حنيفة والى يوسف رحمه الله بل النصب عندهما اثنا عشر في المنقول ودون القمار كما مر في اوائل كتاب النصب مفصلا ومنه وحافا ستاتي عموم النصب القمار والمنقول على اصل محمد والشافعي كما مر ايضا ثم لا وجه لبدوا وجه التقديم على خلاف ما ذهب اليه امامنا الا اعلم وانما الثاني اذ لو كان العدم محل اجتهاد لم يتجه قول بخلاف الشفعة فان الشفعة ايضا لهم القمار والمنقول عند مالك فانها واجبة في سبقت ايضا عند علي ما مر جوابه وسياتي في الكتاب ثم ان من محاسن الشفعة دفع ضرر الجوار وهو مادة المضار قال الله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرارني الاسلام ولا شك لاحد في حسن دفع ضرر التاوي بسبب سوء المجاورة على الدوام وقد جاء في قوله تعالى لا عنة على اشد عدا ابي الا لمنه حجة الاضداد وكذا في النهاية ومخراج الدرر لانه ان الشفعة في اللغة مأخوذة من الشفع وهو الضم سميت به لما فيها من ضم المشتري الى ملك الشفيع ومنه شفاعته رسول الله صلى الله عليه وسلم للمؤمنين لانه يضيئهم بها الى الظاهرين وفي الشريعة هي تلك البتعة جبر على المشتري باقام عليه كذا في عائدة الشرح والمتون الا انه وقع في بعض ما يملك القمار بدل تلك البتعة وصرح في بعض الشرح بزيادة تغيير في آخر التعريف وهو قوله بشركه وجار وترك ذكره في الاكثر بنا وعلى ظهوره اقول في اكل اشكال وهو انه ان كانت حقيقة الشفعة في الشريعة

أما الثاني فقلق له عليه السلام الشفعة لبشر يملك له قاسم

هي التملك المذكور في عامة الكتب بل إن البيع المنقذ عنه هم ويحتمل في الكتاب من أن الشفعة يجب أن يثبت بعقد البيع ويستقر بالاشهاد ويملك بالاختار
أو إسلام المشتري أو حكمها حكمه لأن ذلك صحيح في أن يثبت التملك في الشفعة عند أخذ البقعة المشفوعة بالتراضي أو قضاة القاضين فإن كان المشتري
في الشفعة نفس ملك التملك لزم أن لا يكون القول لم الشفعة يثبت بعقد البيع ويستقر بالاشهاد وحقه إذا ثبتت والاستقرار لا يتصور بدون التحقيق وإن
عقد البيع والاشهاد ولم يوجد بالتراضي ولا قضاء القاضين لا يوجب التملك أيضا فعلى تقدير أن يكون الشفعة نفس ذلك التملك كمن
يتصور ثبوتهما بعقد البيع واستقرارهما بالاشهاد والاشهاد صرحوا بأن حكم الشفعة جواز طلب الشفعة وثبوت الملك بالقضاء أو الرضا فكأن الشفعة نفس التملك
صح شي من جواز طلب الشفعة وثبوت الملك لأن يكون حكم الشفعة إما الأول فلا شك أن المقصود من طلب الشفعة إنما هو الوصول
إلى تملك البقعة المشفوعة وعن حصول تملكها الذي هو الشفعة على الفرض المذكور لا يتقيد بحال حتى يطلب الشفعة ضرورة بطمان طلبها يحصل
حكم الشيء بقارن ذلك الشيء أو يتقيد بالقيام عليه فلم لا يصح جواز طلب الشفعة لأن يكون حكما للشفعة على تقدير أن تكون الشفعة نفس التملك أو الثاني
فإن ثبتت الملك هو نوع التملك في المعنى وحكم الشيء ما ينافيه وتيسر عليه فلم يوجب ثبوت الملك أيضا بأن يكون حكما للشفعة على تقدير أن يكون الشفعة
نفس التملك فالأصل عندنا في تعريف الشفعة في الشريعة ما ذكره صاحب غاية البيان حيث قال ثم شفعة عبارة عن حق التملك في العقار لرفع
ضرر الجار انتهى فإنه إذا كانت حقيقة الشفعة في الشريعة مجرد حق التملك دون حقيقة التملك ينفع الأشكال الذي ذكره في غيره ولا ينافي ما بيننا وبين الصادق
عامة العلماء أيضا ذلك ولكنهم لم يوافقوا في العبارة ثم إن سبيل الشفعة عند عامة المشايخ اتصال تملك الشفيع بملك المالك لأن الشفعة إنما يجب
ضرر الخيل عن الأصل وهو ضرر سوء المعاملة المعاشرة وما يتحقق هذا الضرر عند اتصال ملك الشفيع بملك المالك وكان الخلاف حجة أنه لا يقول
يجب بالبيع ثم يجب بالطلب فهو إشارة منه إلى أن كليهما سبب على التعاقب وأنه غير صحيح لأن الشفعة إذا وجدت بالبيع لا يتصور وجوبها ثانيا
بالطلب وذكر شيخ الإسلام رحمه الله أن الشفعة مع البيع ملزمة لوجوب الشفعة لأن حق الشفعة لا يثبت إلا بها قال ولا يجوز أن يقال بأن الشفعة
مقطوعة بالشركة غايته وسبب فإن الشفعة لو سلمت للشفعة قبل البيع لا يصح ولو سلم بعد البيع لا يصح وكذا كان سبب وجوب الشفعة الشركة وصحة البيع التام
لا يحصل لحد وجوبه وسبب لوجوبه لا يرى أن الأبرار سائر الحقوق بعد وجود سبب الوجوب جائز ولما لم يصح تسليم الشفعة قبل البيع عرفنا أن الشركة
وحد ليست بعلية والحاصل أن استحقاق الشفعة بالشركة عند البيع أو بالشركة والبيع وماك بالطلب وثبوت الملك في الشفعة المشفوعة بالقضاء
أو الرضا كما في الذخيرة وذكره صاحب النهاية من غير ما إلى المبسوط والذخيرة والحققة وغيره لا يقول يجوز أن يكون مراد المحقق بقوله الشفعة يجب
بالبيع ثم يجب بالطلب إنما يجب بالبيع ثم يملك وجوبها ويستقر بالطلب فنقول إلى ما ذكره غيره من القول الصحيح اختار ويكون معنى قوله ثم يجب
بالطلب نظيره ما ذكره المفسرون في قوله تعالى وإذا الصراط المستقيم من أن معناه ثبتنا على بهي الصراط المستقيم لكون نفس المسمى حقيقة قبل
الطلب لحل نظائره في كلام البانكا أكثر من أن تحصى وأعجب أن عامة ثقات المشايخ حاولوا كمال ذلك العام الذي لا يطول في الفقه الذي
هو بين البطالان ولم يحلوا على المعنى الصحيح مع كونه على طرف التمام فقولهم أما الثبوت فلقوله عليه الصلوة والسلام الشفعة لشريك لم يقل
لشريك ان يقول هذا الحديث وإن دل على بعض المعنى وهو ثبوت حق الشفعة للشريك إلا أنه مني بعضه الآخر وهو ثبوته لغير الشريك أيضا كما جاز
الملاحظ لأن اللام في الشفعة المذكورة للجنس لعدم العمود وتعرفت المسند إليه باللام الجنس بعد قصر المسند إليه على المسند كما تقرر في علم الأدب

٣٣

فإن

فإن

ولقوله عليه السلام جار الدار احق بالدار والارض ينظر له وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا ولقوله عليه السلام جار الحق بشفعة قيل يا رسول الله ما شفعة قال شفعته ويوصى الجار احق بشفعته وقال الشافعي ما لا شفعة بالجوار لقوله عليه السلام الشفعة فيما يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة

لان حق الشفعة معدول به عن سقي القياس لما فيه من قلمك المال على الغي من غير رضا

مثل بقوله عليه السلام الاثمة من قرش وسيا وقد اخل على السند ههنا الام الاختصاص كما ترى وكان عمر يفتي افادة القصر كما في الحديث على ما قالوا فافتى اقتضاها حق الشفعة من غير الشريك وهو من جهة الشافعي فليتأمل في الجواب قال صاحب العناية بعد ذكر الحديث المذكور اسي ثبتت الشفعة للشريك اذا كانت الدار مشتركة فباع احد الشريكين فبيع قبل القسمة اما اذا باع بعد فلو يبق الشريك الآخر في المثل ولا في نفس الدار فيثبت الشفعة انتهى اعترض بعض الفضلاء على قوله اما اذا باع بعد الخ ثم جبه حيث قال هذا قول يعظم الصفة ونحن لا نقول به الا ان يقال ان تخصيصه بدلالة الام الاختصاصية انتهى اقول كل من اعترضه وتوجيهه سابقا اما الاول فلان قول صاحب العناية واما اذا باع بعد الخ ليس من قبل في تفسير معنى الحديث المذكور حتى يتجه عليه ان يقال هذا قوله يعظم الصفة ونحن لا نقول به بل هو كلام تفسده بذكره بطريق الاستطراد وبياناً للواقع واما الثاني فلانه لو كانت الام الاختصاصية مارة للتخصيص بمعنى القصر لم يلزم حديث المذكور على عدم ثبوت حق الشفعة للجار الملاحق ايضا لكونه

غير شريك لم يثبت سهمه في المان يكون حقه علينا الا لقوله ولقوله عليه السلام جار الدار احق بالدار والارض ينظر له وان كان غائبا اذا كان طريقهما واحدا اسي جار الدار احق بالدار وجار الارض احق بالارض قوله ينظر له وان كان غائبا اسي الشفع يكون على شفعته وان غاب اذا لاثامه للغيرية في ابطال حق تقرير سببه كما قال تاج الشريعة ويقر من قول صاحب العناية يعني يكون على شفعته مدة غيبته اذا لاثامه للغيرية في ابطال حق تقرير سببه انتهى في النهاية وفي رواية الاسر ينظر لها اذا كان غائبا ثم قال في الاسر ارفان قيل الماروب احق بهاء ضاع عليه البيع الا يرى انه يفرق بالانتظار اذا كان غائبا قلنا ان النبي صلى الله عليه وسلم جعله حق بالاطلاق فيكون احق بهما قبل البيع وبعده وقوله ينظر تفسير لبعض ما شمله كلمة احق

ولان ما روي عن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن ارض بيعت ليس لاحد فيها شرك ولا نصيب فقال ايجاز الحق فيمنه ابطال ذلك التناويل انتهى وقال بعض الفضلاء على قوله وان كان غائبا مقتضى كلمة ان الوصلية انه اذا لم يكن غائبا ينظر له بالطريق الاولى فحق كلامه بحث تامه انتهى اقول المذكور في كثير من نسخ المراتية ان كان غائبا بدون الواو والذي ذكر في حاشية ذلك التال ايضا تلك النسخة فيحذف لا يظهر كون كلمة ان وصلية بل المتبادر ان يكون شرطية ويؤيده رواية الاسر حديث وقع فيها اذا كان غائبا فعلى هذا لا يتوهم ان يكون المعنى اذا لم يكن غائبا ينظر له بالطريق الاولى واما على الرواية بالواو وهي الاكثر وقوعا في الشرح فلا محذور فيها ايضا لان معنى قوله ينظر له وان كان غائبا على ما بينوا انه يكون على شفعته وان غاب ولا شك انه كان على شفعته حال غيبته فلا بد ان يكون على شفعته حال حضوره اولى بالطريق وان ترك الانتظار على معناه الاصلي وهو التوقف في مسئلة وكان المعنى ينظر له الا ان يفرغ من شفعته لا اولوية ايضا فما اذا لم يكن غائبا لانه اذا وجب الانتظار الى ان يجي ويفرغ من شفعته مع بعد زمان الانتظار فلان يجب الانتظار الى زمانه من شفعته عن حضوره ولي الحصول الانفصال بينهما في زمان قليل تامل تفهم قوله وقال الشافعي

لا شفعة للجوار لقوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة قال صاحب العناية وجه الاستدلال بان اللام للجنس لقوله عليه السلام الاثمة من قرش فليس فيه تخصيص الشفعة فيما لم يقسم يعني اذا كان قابلا للقسمة واما اذا لم يكن فلا شفعة فيه عنده وانه قال اذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة وفيه دلالة ظاهرة على عدم الشفعة في المقسوم والشريك في حق المبيع والجوار حق كل منهما مقسوم فلا شفعة فيه الى هنا كلامه اقول في تقريره نوع ظلل لان قوله والشريك في حق المبيع والجوار حق كل منهما مقسوم يناقض اوله آخره فان معنى الشريك في حق المبيع من كم يمكن حقه مقسوما من كان حق المبيع مشاعا بينه وبين الآخر وقد حكم عليه بكون حقه مقسوما وذلك تناقض لا يخفى وقصد بعض الفضلاء في ذلك حيث قال

وقد ورد الشرع به فيما لم يقسم وهذا ليس في معناه لأن مؤنة القسمة تلزمه في الأصل دون الفرع ولنا ما روينا
ولأن ملكه متصل بمالك الدخيل اتصالاً ثابتاً وقراراً فيثبت له حق الشفعة عند وجود المعاوضة
بالمال اعتباراً بما ورد الشرع وهذا لأن الاتصال على هذه الصفة إنما انتصب سبباً فيه

لدفن ضرر الجوارح ما ذهبي مادة المضاد على ما عرف وقطع هذه المادة بقلبك الاصيل ادركت
فان قيل كيف يكون حق الشريك في حق المبيع مقسوماً علينا مراده حق كل منهما من الملك انتهى اقول فحينئذ يحل تقريع قوله فلا شفعة فيه على قوله والشريك في
حق المبيع والجواب حق كل منهما مقسوم الا يترتب من كون حق كل منهما من الملك فقط مقسوماً ان لا يثبت فيه شفعة على مقتضى دلالة قوله فاذا وقعت احد
صرفت الطريق فلا شفعة فان دلالة على عدم الشفعة في المقسوم من جهتين معا هي من جهة حق المبيع وهو الطريق كما يدل عليه قوله وصرفت الطريق
والاولى في تقرير النكاح ان يقال وان قال فاذا وقعت احد ود وصرفت الطريق فلا شفعة وفيه دلالة ظاهرة على عدم الشفعة في المقسوم من جهة
وقوع احد ود من جهة صرف الطريق والجواب لما صدق جهة مقسوم من تينك جهتين معا فلا شفعة فيه او على هذا التقرير يرفع الاختلال بالكلية
ويطابق الشرح المشروح فان المصنف قال وقال الشافعي فلا شفعة بالجوارح وذكر الحديث المذكور وليا عليه ولم يتعرض لغير الجوارح نعم طعن
صاحب النماية في تخصيصه بالجوارح بالذكر حديث قال ليس تخصيص هذا زيادة فائدة لان الشافعي كما لا يقول بالشفعة بالجوارح كذلك لا يقول
بالشفعة بالشركة في الحقوق ايضا وكذلك لا يقول بالشفعة فيما لا يحتمل التسمية كالبدن وانتهى ولكن يمكن ان يقال وجه تخصيصه بذلك بالذكر على
مساعدة دليل لشافعي لعدم ثبوت الشفعة الا في حق الجار تدبر قوله وقدره والشرع به فيما لم يفسهم وهذا ليس في معناه لان موطن التسمية بغير

في الاصل دون الفرع فصر صاحب المعراج الدراية وصاحب العناية والشراح العيني المشار اليه بهذا في قول المصنف وهذا ليس في معناه
بالجاء حديث قالوا وهذا اسي الجار وقال صاحب العناية وحده بعد ان قال اسي الجار يعني شفعه الدار وسكت غيره وهذا الشرح عن تفسير هذا
وفسر عاينهم الفرع في قوله دون الفرع بالجار ايضا وفسره صاحب العناية بالمقسم وتبعه العيني ووجهوا على تفسير الاصل بما لم يقسم اقول الحق
الواضح عن عني ان المراد بهذا والفرع كما هو المقسم لان غير لانه لا حاصل لان يقال الجار ليس في معنى بالمقسم اذ لم يقبل احد بان الجار
في حكم المقسم انما قلنا ان المقسم في حكم المقسم اذ وجد الاتصال بهلك المبلغ ولا صحت لان يقال الجار فرع لما لم يقسم لان الذي في حكم
المقسم انما هو المقسم الجار نفسه وهذا اما لا يشتره به فماتة الشرح خرجوا في تفسير كل من الموضوعين عن سنن الصواب وانما صاحب العناية نقد احدا
في تفسير الفرع حيث قال فيه وهو المقسم ولم يوجب في تفسيره حيث قال فيه اسي الجار الا انه لما ذاق تشابه هذا التفسير قال بعده يعني شفعه
لما كانه ليس تباهم ايضا اذ لم يقبل احدا ايضا بان شفعه الجار في معنى نفس بالمقسم الا ان يقدر مضاف اخر في قوله معناه ايضا فيصير المعنى ليس

في معنى شفعة اسي شفعة الميراث لكن لا يخفى انه يحمل بعد تحمل بلا ضررة واعية الى شئ منها فالحق ما قلناه قوله ولان ملك متصل بملك الفيل اتصال تاييد وقرا قال تاج الشريعة ذكر التاييد احتراز عن المنقول والسكنى بالعارية وذكر القرا احتراز عن المشتري فسادا فانه لا قولا اذا التفتن اوجب دفعا للفساد واقتضى اثره صاحب العناية وروى بعض الفضلاء قوله والسكنى بالعارية حيث قال ليس للمستعير ملك حتى يترعرع انتهى اقول ان لم يكن له ملك من حيث الرقبة فله ملك من حيث المنفعة لان الاعارة تملك المنافع بلا عوض على ما عرفت في كتاب العارية وكان قوله لان ملكه متصل بملك الفيل متنا ولا دار المسكونة بالعارية ايضا فحصل بقوله اتصال تاييد الاحتراز عن شئ ذلك قوله فيثبت له حق الشفعة عند وجود المعاوضة بالمال اعتبارا بمورد الشفعة قال تاج الشريعة قوله عن وجود المعاوضة بالمال احتراز عن الاجارة والدار الموهبة والمجولة نهما وقال صاحب البناء وهو احتراز عن الاجارة والمجولة والمجولة ربها انتهى وتبعه الشارح العيني اقول فيه بحث لان المستاجر وان كان له ملك في الدار المستجرة من حيث الشفعة لان الاجارة تملك المنافع ببعض مقتضى اذ فيها نوع ملك كما في المستعير على ما مر اذا كان كل منهما قد خرجا له

لأن الضرر في حقه بأثر عاجل من خطبة أبائه أقوى وضراً من القسمة مشروعة لا يصلح عليه التحقيق ضرر غيره

أما ما لا يبدى في قبل فإسنى الاضرار عن الإجماع مرة أخرى بقوله ههنا عند وجود المعاوضة بالمال وأما المترس فلا ملك له في الدار الموهوبة لا حرج في الرقبة ولا من حيث الشفعة فقد خرج بالملك المذكور من قبل قطعاً مع قطع النظر عن تعبد التأييد فلا معنى للاضرار عن الدار الموهوبة بالقيد المذكور ههنا أصلاً والحق أن هذا القيد للاضرار عن مثل الرقبة والموهوبة والصحي بها والمجمل بينهما فإن في كل منهما تحقيق الملك والتأييد والقرار لكن لا شفعة فيها لعدم تحقق المعاوضة المالية في شيء منها قوله لأن الضرر في حقه بأثر عاجل من خطبة أبائه أقوى قال بعض الفضلاء الدليل أن خص من الدعوى فإن الشفع لا يلزم أن يكون في خطأ بانه بل قد يكون مأكلاً بالشرى أو المتهمة انتهى أقول السعي المقصود من هذا الدليل أن الضرر في حقه بأثر عاجل من خطبة الأبائه المقررة أقوى فيعمم كان ملكه بالشرى أو المتهمة إلا أنه غير عن أصالة خطبة وتقرر بأبائها في بيان أصالتها وتقرر ما دلت على ما هو الأكثر وتوفا في العادة فأخصية الدليل المذكور بالنظر إلى ظاهر اللقط دون السعي المقصود منه فلا محذور فيه قوله وضراً من القسمة مشروعة لا يصلح عليه التحقيق ضرر غيره هذا جواب عن قول الشافعي لأن مؤنة الفرع تلتزم في الأصل دون الفرع يعني أن التعليل بذلك غير صحيح لأن مؤنة القسمة مشروعة لا يصلح عليه التحقيق ضرر غيره مشروعة وهو ملك مال الغير بدون رضاه كذا في الشرح قال صاحب النائية بعد بيان ذلك ولم يذكر الجواب على مثل بالحديث لأنه في حيز التعارض انتهى أقول هذا عذر بارود بل كاسد لأن كون الحديث الذي استدل به الخصم في حيز التعارض بالحديث الذي روي في الاستغناء عن ذكر الجواب فإن حكم التعارض هو التساقط لأن لم يظهر الرجحان في أحد الجانبين ولم يتيسر التخاص الجاهل بينهما على ما عرف في علم أصول الفقه وعلى تقدير التساقط ههنا يلزم أن لا يثبت دعواه كما لا يثبت دعواه وذلك بخلاف ما لا يثبت دعواه من الجواب إمامنا الرجحان في دينه أو ببيان المخلص على وفق قاعدة الأصول اللهم إلا أن يقال يكفينا وليتنا العقلي عند تحقق حكم التعارض بين الأحاديث لكن فيه ما فيه وقال صاحب النائية وقد أجاب بعضهم بأن قوله عليه السلام الشفعة فيما لم يقيم من باب تخصيص الشيء بالذكر وهو لا يدل على نفى ما عداه أو بان قوله فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق مشترك إلا أن عليه السلام علق عدم الشفعة بالامر من وذلك يقتضي أنه إذا وقعت الحدود ولم يصرّف الطرق بان كان الطريق واحد يجب الشفعة انتهى أقول في كل من هذين الجوابين نظر إلى الأول وهو الذي ذكر في الكافي وعامة الشرح فلان مدار استلال الشافعي بقوله عليه الصلاة والسلام الشفعة فيما لم يقيم ليس على مجرد تخصيص كون الشفعة فيما لم يقيم بل ذكر حتى يتم الجواب عنه بان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفى ما عداه بل مدار استدلاله على أن اللام في الشفعة للجنس لعدم المعهود فخصه بضم الشفعة على ما لم يقيم كما في قوله عليه السلام الأئمة من قرئش وقد صرحوا به في استناده في وجه استدلاله بذلك لا ريب أن إرادة القصر على نفى ما عدا المذكور في الأولى في الجواب عنه ما ذكره تاج الشريعة وهو أن اللام واللام كما تعلقان في الأمر للاستفراق فتعلقان في السبب الغاية كما يقال العالم في البلد فلان إن كان فيه علماء وإذا كان كذلك يكون المراد بما في ذلك الحديث أقوى الأسباب ونحن نقول أن حق الشفعة فيما لم يقيم أقوى ولذا قد رتبناه على غيره انتهى وآماني الثاني فلان حصول اللام في الشفعة لا يقتضي بقوله فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق على الوجه المذكور في الجواب المذكور من حيث حق الشافعي وإن قال مفهوم معنى الله إلا أن له شراً لفظاً عنده منها أن لا يخرج الكلام مخرج العادة كما في قوله تعالى در بابكم المكاتفي في جزمكم على ما عرفت في الأصول فله أن يقول فيما نحن فيه أن قوله وصرفت الطرق خرج مخرج العادة لكون صرف الطرق عند القسمة غالب الوقوع فلا يدل على أنه إذا كان الطريق واحد يجب الشفعة ولكن سلم حصول اللام لم يملك فلا ينبغي أن يقال أنه مشترك إلا أن عليه السلام لا يلزم أن في غير ما ذكرنا أيضاً ولو كان ملزماً بذلك في هذه المسئلة فما

واما الترتيب فلقوله عليه السلام الشريك الحق من الخلط والخلط الحق من الشفيع فالشريك في نفس المبيع والخلط في حقوق المبيع والشفيع هو الجار لان الاتصال بالشركة في المبيع اقوى لانه في كل جزء وبعد الاتصال في الحق في الشركة في توافق الملك والتزجيم بتحقيق بقوة السبب ولان ضرر الشفعة ان لم يصلح على صلح محقق قال وليس للشريك في الطريق والشفعة مع الخلط في الرقبة لما ذكرنا انه مقدم قال فان سئل فاشفعة للشريك في الطريق فان سئل اخذها الجار لما بيننا من الترتيب والمواد بهذا الجار الملاصق وهو الذي على ظهر الدار المشفوعة وباد في سكة اخرى وعن ابي يوسف ان مع وجود الشريك في الرقبة لاشفعة لغيره لا سلكوا استوفوا لانهم محجوبون به ووجه الظاهر ان السبب قد تقرر في حق الكل لان للشريك حق التقدم فاذا سلم كان لمن يليه بمقتضى دين الصحة مع دين الموصف

لنا في كون الشافعي ايضا لما به وتلك القديرة انما يصار اليها في العاوم القليلة عند الضرورة وعن هذا الموضع التعمير بانه مشترك الا ان اصر في غير كلام صاحب العناية قالوا في الجواب عن اخر ذلك الحديث وهو قوله فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة ما اشير اليه في الكافي وذكر في كثير من الشروح من انه لم يثبت كون ذلك من نفس الحديث بل يجوز ان يكون من كلام الراوي فلا يكون حجة للتصريح في عدم استحقاق الشفعة في الجار مع ما صح من الاحاديث الدالة على ثبوت الشفعة للجار ولين ثبت كون من نفس الحديث فالمراد نفى الشفعة الثابتة بسبب الشركة علما بما روينا اسي جميعا بين ذلك الحديث وبين ما روينا اذ معناه فلا شفعة بسبب القسمة الحاصلة بوقوع الحدود وصرفت الطرق وانما قال هذا لان القسمة لما كان فيها معنى السبا دلالة كانت موضع ان يتوهم استحقاق الشفعة بها كالبيع فبين النبي صلى الله عليه وسلم عدم ثبوت الشفعة بها اذ الدلالة على الوهم واورعنا من قبل الشافعي اذ عليه السلام قال في روايته انما الشفعة فيما لم يقسم قال لا اثبات المذكور ونفى ما عداه واجيب عن عبارة مختصة قال في الكافي الكفاية انما يقتضي تأكيد المذكور لا نفى غير المذكور قال الله تعالى انما انت منذر انتهى وقال في النهاية وكلية اختارته بجي الاثبات بطريق الكمال كما يقال انما العلم في البذر يراى الكمال فيه والشمور به زيد ولم يرد نفى تعلم عن غيره وهنالك ذلك فان الشريك الذي لم يقسم هو الشريك في البقعة وهو كمال في سبب استحقاق الشفعة حتى لا يراه غيره وكان محمولا على اثبات المذكور بطريق الكمال ونفى غيره انتهى وقال في السبلح اما الحديث فليس في صدره نفى الشفعة عن المقسوم لان كلمة انما لا يقتضي نفى غير المذكور قال الله تعالى انما انا بشر مثلكم وهذا لا ينبغي ان يكون غير علي عليه وسلم بشر انما انتهى اقول فيما ذكر في السبلح خلل عين اذ قد تقرر في علم الادب انه يقرر انما لا يقتضي نفى غيره فالتصور في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم مدلول انما والتصور عليه هو البشرية ولا شك ان المراد بالمذكور في قولهم انما الاثبات المذكور ونفى غير المذكور هو المقصور عليه اذ باثبات ذلك ونفى غيره يحصل معنى القصر عليه كما لا يخفى قوله وهذا لا ينبغي ان يكون غير علي عليه السلام بشر انما لا يدل على ان لا يقتضي كلمة انما نفى غير المذكور الذي هو المقصور عليه لان غير المقصور عليه في قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم انما يوجب البشرية لا غير عليه السلام وانما حاصل ان كلمة انما في الآية المذكورة لقصر المسند اليه على المسند دون العكس اما قوله وهذا لا ينبغي ان يكون غير علي عليه السلام بشر انما يقتضي على ان يكون المراد هو العكس فليس بصحيح قطعا قوله واما الترتيب فلقوله عليه السلام الشريك الحق من الخلط والخلط الحق من الشفيع

ما اشير اليه في نفس المبيع والخلط في حقوق المبيع والشفيع هو الجار قال صاحب فاية البيان فسر صاحب البداية الشريك بمن كان شركا في نفس المبيع والخلط بمن كان شركا في حقوق المبيع وبه في اللغة سواء اتفق اشره الشارح المعنى اقول ان كان مرادها ما اخذه المصنف بتفسيره المتدبر كما هو المتبادر من ظاهر نظرهما فالجواب بين فانه لما وقع في الحديث الشريك الحق من الخلط علم ان المراد بالشريك هناك غير الخلط اذ لا معنى لكون الشئ الحق من نفسه فالمراد بان يحل احدهما على نفى عما اطلق عليه في اللغة والاخر على نوع اخر منه ثم لما كانت منزلة الشريك في نفس المبيع على الشريك في حقوق المبيع انظر واطل فسر المفضل بالاول والمفضل عليه بالثاني ولم يعكس فلا غبار عليه في اللغة والاخر على نوع اخر منه ثم لما كانت منزلة الشريك في نفس المبيع على الشريك في حقوق المبيع انظر واطل فسر المفضل بالاول والمفضل عليه بالثاني ولم يعكس فلا غبار عليه قوله قال وليس للشريك في الطريق والشفعة مع الخلط في الرقبة لما ذكرنا انه مقدم اقول لا يري لقوله هذا فائدة سوى الايضاح والتاكيد بعد ان قال قبيلة الشفعة واجتمع الخلط في نفس المبيع ثم الخلط في حق المبيع كالشرب والطريق ثم الجار فان ذلك كما افاد ثبوت حق الشفعة لكل واحد من هؤلاء فاذا ترتب ايضا كما صح به

والوجه فيه من الشفعة انما يجب اذا رغب البائع عن ملك الدار والبائع يتصرف فيه وانما يكتفى ببيع في حقه حتى يأخذ من الشفعة اذا اقترب البائع بالبائع وان كان المشتري يكذب به قال وتستقر بالاشهاد ولا بد من طلب المواصفة لانه حق ضعيف يبطل بالاعراض فلا بد من الاشهاد والطلب ليعلم بذلك سر خبته فيه دون اعراضه عنه ولا يحتاج الى اثبات طلبه عند القاض ولا يمكنه الا بالاشهاد والكلام فيه وانما هو في شرط الجواز وانتقل عن الشرط وما قبل تحقق الشرط غير خاف على احد انتهى كلامنا قول القائل ان يقول انتقل عن تحقق الشرط وقبل تحقق الشرط ضروري سواء كان الشرط هو الجواب او الوجوب مجازا كان عدم تحقق شرط الجواز مانعا عن اتصال السبب بالمحل كما قالوا الزم ان يكون عدم تحقق شرط الوجوب ايضا مانعا عن ذلك فلم يزم ان لا يكون الواجب متبادرا باداء الزكوة قبل المحل لعدم تحقق شرط الوجوب قبله وكذا الحال في استفاضة الدين المحل قبل الاجل مع ان المصريح به في موضع خلاف ذلك ثم قول يكن ان يجب بان المراد بالوجوب في قوله ان ذلك شرط الوجوب هو وجوب الاداء ونفس الوجوب فان نفس وجوب الزكوة تحقيق بملك النصاب الثاني وجوب الاداء المحل انما هو شرط وجوب ادائها كما مر جوابه في كتاب الزكوة وكذا حلول الاجل في الدين الموجبة انما هو شرط وجوب ادائها بالشرط نفس وجوبها فاللازم ان لا يتحقق وجوب الاداء قبل المحل وقبل حلول الاجل ولا يزم منه ان لا يكون الواجب بنفس الوجوب متبادرا باداء الزكوة قبل حلول المحل وباداء الدين قبل حلول الاجل والمصريح به في موضع اخر انما هو ما دى الواجب بنفس الوجوب لا غير قوله والوجه فيه ان الشفعة انما يجب اذا رغب البائع عن ملك الدار والبائع يعرف رغبته بالبائع عن ملك الدار وفسر صاحب النسخ في قوله والوجه فيه بهذا التاويل حيث قال والوجه فيه اي في هذا التاويل وتبعه المعنى اقول لا يذهب على ذي فطرة سليمة انه لا يخل للتاويل الذي ذكره المصنف بقوله معناه بعده لانه هو السبب في جريان هذا الوجه اذ هو جاري بعبية على تقدير ان يكون معنى كلام القدرى ان البيع هو السبب كما لا يخفى على الفطن فلا حاجة الى بناء هذا الوجه على ذلك التاويل باجتماع ضمير فيه اليه بل لا وجه له عند التحقيق لان المصنف علل تاويله المذكور بقوله لان سببها الاتصال على ما بيناه فاما معنى ان يكون قوله والوجه فيه تعليل له بعد ذلك فالتحق ان قوله والوجه فيه الى آخره متصل باول الكلام وهو قوله والشفعة تجب بعد البيع ومن عادة المصنف ان اذا كان في عبارة المسئلة عقدة يحملها ثم يذكر دليل المسئلة ومنها ايضا فعل كذلك قوله ولما لا يتحقق بثبوت البيع في حقه حتى يأخذ من الشفعة اذا اقترب البائع بالبائع وان كان المشتري يكذب به اقول فيه تامل او قد يقرر فيما ان ثلث ثبوت حق الشفعة عندنا انما هو دفع ضرر الخيل عن الاصيل بسوء المعاملة والمعاملة والطاهر ان ذلك الضرر انما يتحقق عند ثبوت البيع في حق المشتري لانه هو الخيل لا عند ثبوت حق البائع مع تكذيبه المشتري لان المبلغ اصيل كاشف عن ان يتحقق ضرر الخيل عند ثبوت البيع في حق المشتري حتى يثبت حق الشفعة له دفع ذلك الضرر فكل ما قال في العناية ولو قرض بما اذا بلغ ويشترط ان خيار له او وجب وسلم فان الرغبة عينه قد ثبت وليس للشفعة واجب بان تحمي ذلك تردد البقاء والخيار بخلاف الخيار فانما يخرج عن القطع ملكه عنه بالكتابة فعمل به كذا زعمه والمبني لا تدل على ذلك لان غرض الواهب للمكافاة ولما كان له الرجوع فلا يقطع عنه حقه بالكتابة انتهى اقول في الجواب عن النقض بصورة المبني بحث لانه ان كان مدارك على مجرد كون الواهب للمكافاة لا يستقيم اصله فان كون غرضه المكافاة لا ينافي رغبته عن ملكه الا يرى ان غرض البائع ايضا المكافاة بالشرع مع انه لا ينافي رغبته عن البيع بل يدل عليها كما ذكرنا وان كان مداره على صحة الرجوع للواهب وعدم انقطاع حقه عن الموهوب بالكتابة لا ينافي النقض بالمبني التي لا يصح الرجوع فيها كما اذا وجب لغيره المحرم او زوجته او اخذ العوض عنها بغير شرط في العقد او غير ذلك مما يتحقق فيه الملغ عن الرجوع فان في هذه الصورة لا يصح رجوع الواهب وينقطع حقه عن الموهوب بالكتابة كانه انقطع حق البائع عن البيع مع انه لا شفعة فيها فبقى النقض بها قوله ولا يحتاج الى اثبات طلبه عند القاضي ولا يمكنه الا بالاشهاد اقول فيه شي وهو ان احتياجه الى اثبات طلبه عند القاضي انما هو اذا انكر المشتري طلبه واما اذا لم ينكره فلا احتياج الى ذلك فعلى مقتضى هذا التعليل ينبغي ان لا يبطل الشفعة بترك الاشهاد فيها اذ لم ينكر الخصم طلبه مع ان الظاهر من كلامهم

فصل قال

واذا اشترى أو غرس شجرة في أرضه بالشفعة فليس بالخيار إنشاء أخذها بالثمن وقيمة البناء والغرس وإنشاء كلف المشتري ثلثه من ثمنه من أن لا يكلف القلم وغيره من أن يأخذ بالثمن وقيمة البناء والغرس بين أن يتركه بحال الشفعة أو أن يبنيه على قيمة البناء أو أن يبنيه على أن الدار ملكه والتكليف بالقلم من أحكام العودان وصاروا يردون له والمشتري شراء فاسداً وكذا إذا اشترى المشتري فإنه لا يكلف القلم وهذا لأن في إيجاب الأخذ بالقيمة دفعه إلى الضرر من جعل الأخذ في ضمان المالك ووجه ظاهر الرواية أن المشتري في محل يتعلق به حق متأكد للغير من غير تسليط من جاز من له الحق فيقتض كالأرض إذا اشترى أو غرس في أرضه حقاً في المشتري لا به سند عليه ولو كان يفتقر بيعه وهبته وغيره من تصرفات استمر

من عبارة المصنف في قوله المذكور يرد من وجه الذات فكيف يقع حل كلام المصنف عليه وإنما نيا فلان قوله ولئن كان فلا بأس أن ليس يمكن من الأخذ في الحال بل هو ممكن منه بان يرد المشتري حالاً ما لا يكاد يصلح أن يكون جواباً عن دليل أبي يوسف الآخر في هذه المسئلة لأن دليله على ما ذكر في المسئلة وفي شرح هذا الكتاب حتى النهاية نفسها أن الطالب غير مقصود لعينه بل للأخذ وهو في الحال لا يمكن من الأخذ على الوجه الذي يطلبه وهو الأخذ بعد حلول الأجل أو الأخذ في الحال ثم من أجل ذلك فائدة في طلبه في الحال فسلوكه لأنه لم يفتقر فائدة لا لا اعتراضه عن الأخذ انتهى ولا يذهب على ذي مسئلة أن منع تمكنه من الأخذ في الحال بناء على تمكنه منه بان يرد المشتري حالاً لا يجزى طائفاً في دفع ما ذكر في دليله من أنه في الحال لا يمكن من الأخذ على الوجه الذي يطلبه فإن أدا المشتري حالاً ليس على الوجه الذي يطلبه وليس يلزم له التبعة وظلت إلى يوسف في قوله الآخر في إذا اشترى شجرة أخذها ثم قال بل انتصار الانتظار إلى حلول الأجل فكيف يكون تمكنه من الأخذ في الحال بان يرد المشتري حالاً جواباً عن ذلك وأصح أن يحل قول المصنف وهو يمكن من الأخذ في الحال إلى آخره على تميم دليل أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله بان يحل دليله بحسب المعنى على ثبوت حق الشفعة له بالبيع كما يدل عليه تقرير صاحب الكافي وأشير من الشرح أخذ من المبسوط حيث قالوا بعد ذكر وجه قول أبي يوسف الآخر وجه ظاهر الرواية أن حقه في الشفعة قد ثبت بدليل أنه لو أخذه ثمن حال كان له ذلك والسكوت عن الطلب بعد ثبوت حقه بمطل شفعة انتهى بتبصر

فصل مسائل هذا الفصل مبينة على تغير المشفع أما بالزيادة أو بالنقصان بنفسه أو بفعل الغير لها كان المتغير فرعاً على غير المتغير كان جديراً بالانتفاء في فصل على حدة قوله وهذا لأن في إيجاب الأخذ بالقيمة دفع على الضررين تجل الأدي في ضمان الرقابة صاحب النهاية في تفسير قول المصنف وهذا الذي قلنا وهو أن لا تكلف المشتري قطع البناء انتهى وذلك المعنى فسر سائر الشرح أيضاً ولكن لعبارة شتى فقال صاحب النهاية أي ما قلنا أنه لا تكلف وقال صاحب الكفاية أي قول أبي يوسف أن لا تكلف المشتري قطع البناء وقال صاحب معراج الدرر أي القول بعدم إيجاب القلع ووجوب قيمة البناء والغرس وقال الشارح المعنى أي ما قلنا من عدم إيجاب القلع ووجوب قيمة البناء والغرس أقول القائل أن يقول قدر تلخص من جملة ذلك أن المشار إليه بجملة هذا في قوله وهذا لأن في إيجاب الأخذ بالقيمة إلى آخره أصل مدعى أبي يوسف فيلزم أن يكون قوله أن في إيجاب الأخذ بالقيمة إلى آخره دليلاً على ما كان قوله ولا يبي يوسف أنه حقق في البناء إلى آخره دليلاً عليه فينبغي أن يقول ولأن في إيجاب الأخذ بالقيمة إلى آخره على ما هو الطريق المعهودة تخلف تعدد الأدلة والجواب أن من عادة المصنف في كتابه هذا أنه إذا أراد أن يبين إلى المسئلة بعد بيان اختيارها سلك هذا المسلك أي إلى أن مفاد الدليلين مختلف من حيث الأنية والسمية وإن كان أصل المدعى واحداً وكانها صارا

دليلين على شيئين مختلفين فليكن هذا على ذكر منك فإنه يفتك في موارد ما وقد كنت بهت عليه من قبل أيضاً فالتفضل بقوله وهذا لأن حقه أقوى من حق المشتري لأنه يقدم عليه أقول هنا كلام وهو أن المصنف قال قبيل باب طلب الشفعة في تحليل قوله وتلك بالأخذ إذا سلمها المشتري أو حكم بها حاكم لأن الملك للمشتري قد تم فلا ينتقل إلى الشفع إلا بالتراضي أو قبضاً والقاضي وبين ذلك وما قال هنا تدفع فان التضمين ما ذكره هناك تقدم للمشتري على الشفع حيث يثبت الملك أو للمشتري ثم ينتقل منه إلى الشفع بالتراضي أو قبضاً والقاضي وما ذكره هنا صحيح في تقدم الشفع على المشتري فما التوفيق والجواب أن المراد بما ذكره هنا تقدم الشفع على المشتري في الاستحقاق وبما ذكره هناك تقدم المشتري على الشفع في التملك التملك من أجل الاستحقاق ومنه عند أدق تقريره قبل باب طلب الشفعة حق الأثمنة الاستحقاق والاستقرار والتملك وإن الأول يثبت

تخالف القصة والشراء الفاسد عندنا في حذيفة دلالة حصل بتسليط من جهة من له الحق وكان حق الاستدراج فيها ضعيف
ولما بقي بعد البيع الحق في ذمة المبتاع لا معنى له في الاستحقاق والرجوع فله قيا كما لا يقطع استحقاقا لأن له نهاية معلومة يبقى له بعد البيع فيكون
قد راعى أخذ القيمة بغير قيمته مقلوعا كما بيناه في النسخة واحدة ما الشفع في ما أو غير ثم استحققت لهم بالشئ لأنه تبين أنها أخذت بغير حق ولا يرضى بغيره
والنفس على البائس أن يشاء فأمته لا على المشتري أن يأخذ ما منه ومن إلى بين صفاته من حيث كان متمسكاً عليه فله في ذلك ما قبله البائع والمشتري

بافتصال التملك بغير البيع والثاني بالأشياء والثالث بالاختصاص بالتراضي أو بالقبول أو بالتراضي فإما من الكتابين في المتأخرين أذكرون الشفع

في الاستحقاق لا ينافي كون المشتري أقدم في التملك كما لا يخفى قوله بخلاف المبتة وبخلاف الشراء الناس عندنا في حذيفة قال جماعة من الشراح

أن قول المصنف بخلاف المبتة متصل بقوله من غير تسليط من جهة من له الحق فإن فيها تسليطاً من جهة أقول فيه بحث لأن المصنف على الخلاف

المذكور يوجب أحدهما قوله لأنه حصل بتسليط من جهة من له الحق وثانيهما قوله لأن حق الاستدراج فيها ضعيف فلو كان قوله بخلاف المبتة متصلاً

بما ذكره هو لا الشرح لما صح تعليل الخلاف المذكور بالوجه الثاني لأنه ان كانت علة كون حق الاستدراج فيها ضعيفاً كون التسليط فيها

من جهة من له الحق كان راجعاً إلى الوجه الأول فلا معنى لجملة وجهها آخر معطوفاً على الأول وإن لم يكن علة ذلك كون التسليط فيها من جهة

من له الحق فلا يصلح أن يكون تعليل الخلاف المتصل بقوله من غير تسليط من جهة من له الحق فالحق عندنا أن قوله بخلاف المبتة في آخره متصل

بمجموع ما ذكر من وجه ظاهر الرواية فالمعنى أن ضمنون هذا الوجه ما ليس بخلاف المبتة وبخلاف الشراء الناس فحينئذ يكون التعليل بقوله لأنه

حصل بتسليط من جهة من له الحق ناظر إلى قوله في حق المشتري فيتم التعليلان معاً بل لا يخبر وقال جمهور الشراح إنما قيد بقوله عندنا في حذيفة

لأن عدم جواز الاستدراج للبائع في الشري الفاسد إذ ينبغي المشتري فيما اشتراه إنما هو على قول أبي حنيفة وأما عن جواز الاستدراج بعد البناء

كالشفيع في ظاهر الرواية انتهى أقول فهاهنا أن يقول إذا جازعنا بها الاستدراج بعد البناء في الشري الفاسد أيضاً فكيف يتم قياس أبي يوسف

في دليله المذكور في مسئلتنا هذه بقوله وصار كما لم يوجب له والمشتري من شراء فاسد فإن جاز الاستدراج في الشري الفاسد

يناسف قياس المشتري في مسئلتنا هذه على المشتري شراء فاسد في أن لا يكلف التلصص كما هو مذهب أبي يوسف ههنا فإن قلت يجوز أن

يكون مراده بقوله والمشتري شراء فاسد في دليله المذكور مجرد الاحتجاج على أبي حنيفة بمذهب في الشري الفاسد كما أفصح عنه صاحب غاية البيان

حيث قال في شرح قوله والمشتري شراء فاسد هذا الاحتجاج من أبي يوسف على أبي حنيفة بمذهب أبي حنيفة قلت ذلك لبعيد عن عبارة الكتاب

بعد التأنيس المذكور لم يذكر بعدد الأجواب عما قاله صاحبه بل ذكر بعدد وثبات مدعاه فكيف يصح أن يكون المحرر الاحتجاج على الخصم بما على أبي

من جهة في الشري الفاسد كما أفصح عنه صاحب غاية البيان حيث قال في شرح قوله المشتري شراء فاسد هذا الاحتجاج من أبي يوسف على أبي حنيفة

بمذهب أبي حنيفة فقط ثم قول الأوجه في التوجيه أن يقال إن أبي يوسف في البناء بعد الشري الفاسد قولين أحدهما أن للبائع حق الاستدراج

بعد ذلك وقد ذكره المصنف في فصل أحكام البيع السادس من كتاب البيوع وثانيهما أنه ليس للبائع ذلك كما قال أبو حنيفة وقد نقله صاحب الغاية

هناك عن الأيضاح حيث قال وذكر في الأيضاح أن قول أبي يوسف هذا هو قول الأول وقوله أخيراً أبي حنيفة انتهى وكذا أبي يوسف في مسئلتنا

هذه قولان أحدهما ما ذكره المصنف بقوله وعن أبي يوسف أنه لا يكلفه التلصص إلى آخره وهذا ما رواه عنه الحسن بن زياد وثانيهما مثل ما قال أبو حنيفة ومحمد

وزفر وهو الذي ذكر في الكتاب بأن قال فهو بالخيار أن شاء وأخذ بالشئ وقيمة البناء والغرس وإن شاء وكلف المشتري قلعته وهذا رواية محمد عن

أبي يوسف ورواية ابن سنان وبشر بن الوليد وعلي بن الجهم والحسن بن أبي مالك صح هذا كله في الحسن الكرخي في مختصره وذكر في غاية البيان

وأنه كان الأمر كذلك فيجوز أن يكون قياس أبي يوسف بقوله والمشتري شراء فاسد في الاستدراج على أحد قوليه في هذه المسئلة سبيها على قول الآخر

من قوليه في مسئلة البناء بعد الشري الفاسد هو أن لا يكون للبائع حق الاستدراج كما هو قول أبي حنيفة فيها ويكون تعليل المصنف قوله وبخلاف الشري

وحيث ان ثبت بالشرع دفع الفساد في الشفعة في الفساد فلا يجوز جواز ما اذا كان الخيار للمشتري في البيع فليس له ان يفسد ما يفسد
 وفي البيع الكاسد من غير عقد قال فان سقط حق البيع وجبت الشفعة لاول المالك وان بيعت له الخيار في يد الباقي بعد فسخ الشفعة بقاء ملكه وان لم يفسد
 فهو شفعة لان الملك له وان ساء البائع قبل الحكم بالشفعة لم يطل بطلان شفعته اذا ما اذا استرد لولا ان يفسد ملكه في اليد التي يفسد بها بعد الحكم بالشفعة ليس
 بشرط ذيقية الماخوذة بالشفعة على ملكه وان استرد ما استرد خالفنا من المشتري قبل الحكم بالشفعة له بطلان لا تقطاع ملكه
 عن التي يفسد بها قبل الحكم بالشفعة وان استرد ما جاهد الحكم بقبول الثانية على ملكه لما بينا قال واذا اقتسم الشركاء العقار
 فلا شفعة لغيرهم بالشفعة لان القسمة فيها معنى الاخران ولذا يبيح في هذه المسئلة ما شرعت الا في المبادلة المطلقة قال
 واذا اشترى دارا فسلم الشفعة لشريكه فمرددها للمشتري خيار له ودية او شرط او جيب بفساد قاض فلا شفعة للشريك
 لا يفسد من كل وجه فسادا بل قد يفسد ملكه والشفعة في انشاء العقد ولا فرق في هذا بين القبض عند مده وان رد هاهنا بفساد قضا او تقاضا لا يفسد
 فالشفعة لغيره لانه في حكمه ولا يتوقف على نفسه وقد قصد الشفعة وهو بيع جديد في حق ثالث لوجود حد البيع وهو مبادلة المال بالمال بالراضى والشفعة ثالث
 اجماع وادار الشرفاء في الموضع الى ان عذر الشفعة انما هو في اذ وقع فساد ابتداء لان الفساد اذا كان بعد انعقاد صحيح فحق الشفعة باق على حال انتهى
 فقال بعض الفساده في بيان وجه التلويح حيث اتى بالجملة الفعلية الدالة على الحدوث لا الاستمرار انتهى اقول به الكلام مسه مجيب لان حدوث الفساد
 لما يوجب في اذ وقع في ابتداء العقد لوجه ايضا فاما اذ وقع بعد انعقاد صحيح فالحديث في الصورة الثانية انظر واصل لان الفساد يحصل فيها بعد ان
 لم يكن في ابتداء العقد واما في الصورة الاولى فهو حاصل في الابتداء والانتفاء فيها استمرار الفساد بالنسبة الى الصورة الثانية فمردد الايمان بالجملة
 الشفعية ان لم يكن ملوفا الى الثانية فلا تفل من ان لا يكون ما وجب الى الاولى والتواب ان وجه التلويح الى ذلك هو ان جعل قوله في الشفعة فسادا
 لا يتبع الذي هو اصل العقد ففهم بان المردود الفساد في ابتداء العقد لا الفساد المتأخر وبما لا استبره به قوله وحيث بالفسخ ثابت بالشرع في
 الفساد في اثبات حق الشفعة في الفساد واعتراض عليه بان لم لا يجوز ان لا يثبت لنفسه في حق الشفعة لئلا يلزم قسمة الفساد وان ثبت في حق الشفعة
 لما لا يثبت الخيار الثابت للمشتري الذي اشترى بالشرط اختيار في حق الشفعة في حقها بدون شرط اختيار كما من قبل في قوله ولا خيار للشفعة لا يثبت بالشرط
 وهو لا يشتري دون الشفعة واجب عنه بان فساد البيع انما يثبت لمعنى راجع الى احوض اما بالشرط في حقه وفساد في نفسه يجعل الخيار فسادا مستطفا
 العوض لفساد وفيه يعني البيع بالاشمن وموافقا ايضا فلا يمكن التفكاك عن نفسه فلا يثبت الشفعة هناك واما الخيار فاما يثبت للمشتري معنى خارج عن
 العوضين اذ هو للتأمل والتمردى فباستطاعته في حق الشفعة لا يلزم الفساد وان البيع الصحيح يمكن وجوده بلا شرط خياره زيادة في الشرح والوضوح
 والفساد على قوله فسادا مستطفا العوض لفساد وفيه يعني البيع بلا اشمن حيث قال فيجب ان لا ما حجة في حق استطاع العوض بل يكفي استطاع الشرط كما في شرط
 الخيار واعتبار قيمة مثل الخيار فمردد انتهى اقول ليدل على ان شديا من استطاع الشرط واعتبار قيمة مثل الخيار في البيع الناسد بدون استطاع نفس العوض
 ما لا يتصور اما الاول فلان استطاع الشرط المفسد راجع الى العوض في عقد المبتاعين بالبيع الناسد يستدعي استطاع نفس العوض الحسين في ذلك
 العقد ضرورة انشاء المشروط بالشرط واما امكان عدم استطاع المصالح ان يكون عوضا في مطابق البيع فغيره مفيد لان الشفعة انما يستحق اخذ
 الشفعة بالشرن الذي اخذ به المشتري لا بطلان حبس الشرن واما الثاني فلان اعتبار قيمة مثل الخيار في البيع الواقع بين المسلمين غير ممكن لان مثل
 ليس بالمتقوم عند اهل الاسلام فكيف يتصور اعتبار القيمة لما لا قيمة له واما في البيع الواقع بين الكفار فيمكن اعتبار القيمة لكونه لا مستقوما عندهم
 لكن مثل ذلك البيع الناسد ومنه بيع صحيح والشفعة ثابتة فيه كما في فصل بالوفد بالشفعة والكلام من هنا في البيع الناسد فلا معنى لا يرد والمذكور
 اصلا واذا اقتسم الشركاء العقار فلا شفعة لغيرهم بالشفعة لان القسمة فيها معنى الاخرين وانما يجري فيه الجور والشفعة ما شرعت الا في المبادلة المطلقة
 قال صاحب العناية ولا نها لوجوب المقاسم لكونه جاريا بعد الاقرار وهو متعذر انتهى اقول فيه نظرا لاولا فلان كون القاسم جاريا بعد الاقرار لا يقتضي
 ثبوت حق الشفعة له لان سبب استحقاق الشفعة ان لم يكن مقدما على زوال ملك المالك عن العقار المشفوع فلا اقل من كونه معه وقد اخرج عنه هنا
 حيث حصل الجور بعد الاقرار الذي يزيل ملك كل واحد من المشتريين عن الخيار للشائع في حصته الاخر واما ثانيا فلانه لا يلزم من عدم وجوده في الشفعة
 للمقاسم الجبل مانع يمنع حقه وهو التعذر المذكور وعدم وجوده بالجور الاخر الذي لم يتحقق في حقه ذلك المانع فلا يلزم التقريب وقال صاحب غاية البيان لا
 لوجوب الشفعة وجبت للقاسم لانه شريك والشريك اولى من الجور ولا يجوز ان يقدم الجور على الشريك انتهى اقول فيه ايضا نظرا لاولا فلان
 القاسم انما كان شريكا قبل الاقسام واما بعده فقد صار جارا فلا يلزم تقدمه الجور على الشريك واما ثانيا فلان تقدم الجور على الشريك انما يتصور

في

ولان

ان يكون

في

في

في

وإذا زاد الرد بالعيب بعد القبض لأن قبله فسلم من الأصل وإن كان بخير قضاء على ما عرف في حق الجماعة الصغيرة والشفعة في قسمة ولا خيار روية وهو بكسر الراء ومعناه لا شفعة بسبب الرد بخيار الروية ولا تصرف الروية بالعلم عطفاً على الشفعة لأن الروية محفوظة في كتاب القسمة أنه يثبت في القسمة خيار الروية وخيار الشرط لا يثبتان لخلل في الرضاء فيسأل تعاقد له ومنه بالرضاء وهذا المعنى هو جواب في القسمة والله سبحانه أعلم

باب ما تبطل به الشفعة

قال وإذا ترك الشفع الماشياد حين علم بالعيب وهو يقدّر على ذلك بطلت شفعة لا غير أنه عن الطلب هذا لأن الأعراس إنما يتحقق حالة الاختيار وهي عند القدر وكذلك أن اشتد في المجلس ولم يشهد على أحد المتبايعين لأخذ العقار وقد أضحاه فيما تقدم لو ثبت لذلك الشريك وأما ثانياً فلأن تقدم الجار على الشريك إنما يتصور ويطلب لو ثبت لذلك الشريك حق الشفعة لا إذا لم يثبت له حتماً مانع كما في ما نحن فيه فلا يتصور تقدم الجار على الشريك في اشتقاق الشفعة فضلاً عن بطلان ذلك الأثرى أنه إذا اشترى داراً سلم الشريك الشفعة فيها أخذ بالجار لشرطه حق الشريك كما مر في أوائل كتاب الشفعة ولا يلزم فيه أن يقدم الجار على الشريك فاطنك فيما نحن فيه قوله ومراة الرد بالعيب بعد القبض قال جماعة من الشرح أي مراد القدرى في قوله والعيب بقضاء قاض الرد بالعيب بعد القبض وروى عنهم ذلك صاحب العناية حيث قال قال الشارح قوله مراد أي مراد القدرى في قوله والعيب بقضاء قاض الرد بالعيب بن. القبض وفيه نظر لأنه يناقض قوله هناك ولا فرق في بزا بين القبض وعدمه انتهى وقال بعض العلماء بعد نقل كلام صاحب العناية وفيه كلام وهو أنه يمكن أن يقال مراد صاحب العناية كونه التقدير بالقضاء لغوا في صورة عدم القبض الفرق بين القبض وعدمه في الحكم إذا كان الرد بالعيب حتى يناقض قوله مراد الفرق بين القبض وعدمه حتى يناقض ما سبق فيتم كلام الشارحين كما لا يخفى فليتأمل انتهى كلامه يعني يمكن أن يقال من جانب هؤلاء الشارحين أن مراد صاحب العناية يحيل قول القدرى أو يعيب بقضاء قاض الرد بالعيب بن. القبض صيانة لكلام القدرى عن اللغو فإن الرد قبل القبض لما كان من شخص الأصل لم يثبت به حق الشفعة أصلاً سواء كان بقضاء أو بغير قضاء فلو لم يكن المراد بقوله أو يعيب بقضاء قاض هو الرد بالعيب بعد القبض كان التقدير بالقضاء لغوا في صورة عدم القبض وليس مراد صاحب العناية الفرق بين القبض وعدمه في الحكم إذا كان الرد بالعيب حتى يناقض قوله مراد فيما سبق أقول الحق أن مراد صاحب العناية ما ذهب إليه صاحب العناية فإن ما ذكره ذلك البعض سابقاً على الأول فلا بد لو كان مراد هؤلاء الشارحين لما ذكر قوله ومراده الرد بالعيب بعد القبض غيا بعد بيان قول القدرى وإن رد بالعيب بغير قضاء إلى آخره بل كان ينبغي أن يذكر عليه ما بيان قوله ثم رد بالعيب روية أو بشرط أو يعيب بقضاء قاض ونحوها لا أنه يجب على ذي فطرة سليمة له روية بالسلب كلام الثقات لم يصح وأما الثاني فلأن عدم ظهور فائدة التقدير بالقضاء بالنظر إلى صورة عدم القبض لا يقتضي كون التقدير بالقضاء لغوا على تقدير كون قول القدرى أو يعيب بقضاء قاض عاماً شاملاً للصورتى القبض وعدمه لأن ظهور فائدة التقدير بالنظر إلى بعض أقرار الكلام العام كاف في كون ذلك الكلام لتقدير بذلك القيد من اللغو وغيره على العموم فرداً أيضاً إذا لم يكن ذلك القيد منافياً للعموم ذكرنا الفرق الآخر هناك كذلك فإن القضاء كما يتصور بغير القبض يتصور قبل القبض أيضاً غاية الأمر أن تأثير القضاء في ثبوت حق الشفعة إنما يظهر فيما بعد القبض تامل

باب ما يبطل به الشفعة لما كان نبطان الشيء يقتضى سالبه ثبوتاً ذكر ما يبطل به الشفعة بعد ذكر ما يثبت به الشفعة قوله وإذا اشرك الشفع

حين علم بالعيب وهو يقدّر على ذلك بطلت شفعة لا غير أنه عن الطلب فإن قيل جيل ترك الأشهاد ههنا سبباً للشفعة وذكر قبل هذا في باب طلب الشفعة أن الأشهاد ليس بلام وإنما هو لنفي التجاذ وكذا ذكر في الذخيرة وغيره أن الأشهاد ليس بشرط وإنما ذكر أصحابنا الأشهاد عند طلب الشفعة في باب بطريق الاحتياط حتى لو أنكر المشتري هذا الطلب يمكن الشفع من اثباته إلا أنه شرط لازم ولما لم يكن الأشهاد شرطاً لازماً لم يكن تركه سبباً للشفعة فمأخوذ التوفيق بينهما فلتأنيده أن يرد به هذا الأشهاد ونفس طلب المواتية ولكن لما كان بطلب المواتية لا يشك عن الأشهاد في حق علم القاضى سمي هذا الطلب أشهاداً والدليل على هذا ما ذكر من التعليل في حق ترك طلب المواتية مثل ما ذكره من التعليل ههنا كما في النهاية ومعراج الدرر والنفى تلج الشفعة ومما حب الكفاية تفسير الأشهاد المذكور ههنا بطلب المواتية حيث قال وإذا طلب الشفع الأشهاد أي طلب المواتية واستغنيا بهذا التفسير عن التفصيل السؤال والجواب بالكيفية وتفسيره صاحب العناية أيضاً بما فسرناه به ولكن قال بعده وإنما فسرنا ذلك كلاً بذكر قبل هذا أن الأشهاد ليس

قال وان صالح من شفعته على عوض بطلت شفعته وردد العوض لان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل هو مجرد
حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه ولا يتعلق اسقاطه بالجائز من الشرط فالفساد اولى فيبطل الشرط ويصح الاستقاط

بشرط فان تركه ليس بشرط في شيء لا يبطله ويعتده قول المصنف من قبل والمراد بقوله في الكتاب اشتمل على ما عليه ذلك على المطالب بطلب المواشاة وقوله
بهنا لا عراضه عن الطلب الى هنا كلامه اقول فيه ثلث لانه جعل قول المصنف هنا لا عراضه عن الطلب ضد الامر معنيا لكون المراد بالاشهاد والمذكور
في الكتاب ههنا نفس طلب المواشاة صحيح اذ لو كان الاشهاد ههنا على معناه الظاهرى يقال في تحليل بطلان الشفعة بتركه لا عراضه عن الاشهاد و
ان يقول لا عراضه عن الطلب وهو الذي اشار اليه صاحب النهاية وعراج النذرية بقولهما والدليل عليه ما ذكره من التحليل في حق ترك طلب المواشاة
مثل ما ذكره من التحليل ههنا انتهى واما جعل قول المصنف من قبل والمراد بقوله في الكتاب اشتمل على ما عليه ذلك على المطالبة بطلب المواشاة عاضدا
ايضا لذلك فليس بصحيح اذ لا يذهب على ذي مسكنة ان مراد المصنف هناك بقوله المذكور هو ان المراد بقوله في الكتاب على المطالبة بطلب المواشاة
لا طلب التفرقة وليس مراده ان المراد بقوله في الكتاب اشتمل على طلب المواشاة اذ لو كان كذلك كان معنى ما في الكتاب طلب في مجلسه وذلك على المطالبة
وفساد من حيث اللفظ والمعنى غير خلاف على احد والمفسر ههنا يطلب المواشاة بنفس الاشهاد فان هذا من ذلك وكيف يتصور ان يكون احدنا

ضد الآخر قوله وان صالح من شفعته على عوض بطلت الشفعة وردد العوض لان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل هو مجرد حق التملك لا يصح
الاعتياض عنه ولا يتعلق اسقاطه بالجائز من الشرط فالفساد اولى فيبطل الشرط ويصح الاستقاط قال صاحب العناية في شرحه لا المقام وان
صالح من شفعته على عوض بطلت الشفعة وردد العوض اما بطلان الشفعة فلان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل لانه مجرد حق التملك وليس
بحق متقرر في المحل لا يصح الاعتياض عنه واما رد العوض فلان حق الشفعة اسقاط لا يتعلق بالجائز من الشرط بل هو شرط الملأ ثم هو ان يوافق شرطه
بشرط ليس فيه ذكر المال مثل قول الشفيع للمفسر سلتك شفعته هذه الدار ان اجبتنيها او اعترفتنيها فالفساد وهو ما ذكره في المال اولى انتهى كلامه
اقول هذا شرح تقيهم مطالب للمفسر لانه وشرح تحليل المصنف بقوله لان حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل الى اخره الى قوله بطلت الشفعة
والى قوله وردد العوض بطريقه اللفظ والشرع المرتب ولا يخفى على ذي فطرة سليمة متأمل في كلام المصنف باذني تأمل ان حق التوزيع على عكس ذلك
وهو ان كونه مما يدل عليه قطعاً معنى القيام به بشد اليه جدا التفرع بيان المذكور ان في ذيل الدليلين الحاصلين من التوزيع اعني قوله فلا يصح الاعتياض
عنه في الاول وقوله فيبطل الشرط ويصح الاستقاط في الثاني تبصروا وتحض صاحب فاية البيان على قول المصنف ولا يتعلق اسقاطه بالجائز من الشرط
فما لفساد اولى حيث قال ولنا فيه نظر لان اسقاطه حق الشفعة يتعلق بالجائز من الشرع الا يري الى ما قال محمد في الجاه لوقال الشفيع سلتك
هذه الدار ان كنت اشترتها لنفسك وقد اشترتها لغيري او قال للبايع سلتك ان كنت بعتها لنفسك وقد باعها لغيري فهذه الين تسليمه وذلك
لان الشفيع علق التسليم بشرط ومع هذا التعليق لان تسليم الشفعة اسقاط محض كالطلاق والتناق ولهذا لا يرد البرد وما كان اسقاطا محضاً فليعلقه
بالشرط لا ينزل الا بعد وجود الشرط فلا ينزل التسليم انتهى قال الشارح العيني بعد نقل هذا النظر عن صاحب الفاية قلت اخرج هذا النظر الغير الواز
من قول الشفيع ابى المعين انتهى في شرح الجاه الكبير حيث قال فيه فان قيل اذما يجب النواصير يجب ان لا تبطل شفعته ايضا لانه انما يبطل
حقه بشرط سلامة العوض فاذا لم يسلم وجب ان لا تبطل كما في الكفالة اذ اصلح الكفيل المكفول له على مال حتى مريه من الكفالة لما لم يجب العوض
لم يثبت البراءة قيل له بان المال لا يصلح عوضا عن الشفعة فصا كالحرم والخمر في باب الخلع والصلح عن دم العمد وشبهه يقع الطلاق ويسقط القضاء
اذا وعدا القبول من المرأة والقائل ولم يجب شيء كذا ههنا واما الصلح عن الكفالة بالنفس فكذلك على ما ذكره محمد في كتاب الشفعة من المسبوط وكذا الكفالة

والقول في معنى قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل...
والقول في معنى قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل...
والقول في معنى قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل...

والقول في معنى قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل...
والقول في معنى قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل...
والقول في معنى قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل...

والقول في معنى قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل...
والقول في معنى قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل...
والقول في معنى قوله تعالى ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل...

هذا إذا فصل بينهما

فائدة

فقال واذا قيل ان الشفعة لا تكون بغير اذن المالك فلهذا الشفعة لتفاوت الجوار ولو كان المشتري في حق غيره فله ان يأخذ نصيب غيره لان التسليم لم يوجد في حقه ولو بلغه شراء النصف فسلطه شراء الجميع فله الشفعة لان التسليم بغير اذن المالك ولا يشره وفي عكسه كما شفعة في ظاهر الرواية لان التسليم في الكل تسليم في البعض

اقل مما اشترى من الدار اجماعا تسليمه باطلا ايضا لان اطلاق ما ذكره في المبسوط والايضاح دليل عليه حيث قال في المبسوط وكذا في الخبر ان المثلن عبد وثوب ثم ظهر ان كان مكيدا او موزونا فمولى شفعة ولم يتغير ان قيمة المكيل والموزون اقل من قيمة الذي اشتراه او اكثر فله تسليمه وال عليه وكذلك ما ذكره في الايضاح من الاطلاق والتعليل وال عليه وكذلك ايضا استدل في الذخيرة بما ذكره في المبسوط وقال في الخبر ان المثلن شي هو من ذوات القسم فلم يظهر ان كان مكيدا او موزونا فمولى شفعة كما ذكره شمس الائمة السخري ثم قال فعلى هذا القياس لو ان المثلن بالن ذرهم فاذا ظهر انه مكيل او موزون فمولى شفعة على كل حال الى هنا لفظ النهاية وقال صاحب العناية قال في النهاية تقيد بمقبول قيمتهما الف او اكثر غير مقيد فانه لو كان قيمتهما اقل مما اشترى من الدار اجماعا كان تسليمه باطلا ايضا وكلف لذلك كثيرا وهو يعلم بالاولوية فان التسليم اذا لم يصح فيما اظهر المثلن اكثر من المسمى فلان لا يصح اذا اظهر اقل اولى انتهى اقول ما ذكره صاحب العناية لا يدفع ما قاله صاحب العناية من كون التقيد بالواقع في عبارة الكتاب لقبول قيمتهما الف او اكثر غير مقيد فانه لما كان جواب المسئلة يوجب اختلاف فيما اذا كان قيمتهما الف او اكثر اقل من التقيد يكونها الف او اكثر غير مقيد قطعاً فان لم يكن مطلقاً بناء على ايهاه في باءى الراى تقيد الحكم ايضا فلا اقل من كونه مستلزما وان عد السابك مسلوك الدلالة بالاولوية امر اسما في هذا المقام كفى ان يقال قيمتهما اكثر فان التسليم اذا لم يصح فيما اظهر المثلن اكثر من المسمى فلان لا يصح فيما اظهر اقل منه او مساويا له اولى فلا مخلص من اشدراك احد القيد بن قوله واذا قيل ان المشتري فلان سلم شفعة ثم علم انه غيره فله الشفعة لتفاوت الجوار يعني لتفاوت الناس في الجوار فالرضى بجوار هذا الا يكون رضى بجوار ذلك كذا في الكافي قال محمد بن ابي في اجماع لو قال الشفع سلمت شفعة هذه الدار ان كنت اشتريتها لنفسك وقد اشترى غيره فمذا ليس بتسليم وذلك لان الشفع على التسليم بشرط وصح هذا التعليق لان تسليم الشفعة اسقاط محض كالطلاق والعاق فصع تعليقه بالشرط ولا ينزل الا بعد وجوده انتهى وقال صاحب العناية هنا بعد نقل ما قاله محمد بن اجماع ونذكر كما ترى يناقض قول المص فيما تقدم ولا يتعلق اسقاطه بالجائز من الشرط فبالا اولى انتهى ولا يخفى ان كلام صاحب العناية خلاصة النظر الذي اورد به الشارح الايقاني فيما تقدم على قوله المصنف وثقلناه عنه وذكرنا تعليق به من الكلمات هناك وقصد بعض الفضلاء دفع ذلك حديث قال وانت خبير بان فرق ما بين شرط وشرط فما سبق كان من الشرط انتهى تدل على الاعراض عن الشفعة والرضا بالجوار مطلقا بخلاف ما ذكره هنا فانه اذا لم يتيسر للشفع اداء ما اشترى به الدار لم يدل تسليمه على الا لا قدرة له على اخذه وكذا التسليم لزيد لا يدل على الرضا بجوار عمر فاما ما انتهى كلامه اقول ليس هذا بديل لان حاصله حمل الشرط المذكور في كلام المص فيما سبق على الشرط المخصوص وهو الشرط الذي يدل على الاعراض وحمل الشرط المذكور في كلام الامام محمد في اجماع على الشرط المخصوص الآخر وهو الشرط لا يدل على الاعراض ولا يخفى على الفطن ان شيئا من كلامهما لا يساعده ذلك اصلا اما كلام المصنف فلانه قال ولا يتعلق اسقاطه بالجائز من الشرط فبالا فاسد اولى والاشك ان اولوية عدمه تتعلق اسقاطه بالجائز من عدمه تتعلق اسقاطه بالجائز من الشرط انما انظر اذا كان المراد بالشرط الجائز من الشرط الجائز لا الشرط الجائز المخصوص جواز ان يكون مخصوصه حاله بالتمتع عن التعليق لم يوجد تلك في الفاسد واما كلام الامام محمد فلانه قال لان تسليم الشفعة اسقاط محض كالطلاق والحق فصع تعليقه بالشرط ولا يخفى ان ما يتفرع على كون تسليم الشفعة اسقاطا محضا انما هو صحة تعليقه بالشرط مطلقا لا صحة تعليقه بشرط معين سيما

فصل قال واذا ما عدا الا مقدار خمس من طول النحر الى الشفيع فلا شفعة له لا قط احرار وخذ حبله وكذا اذا وحب منه هذا المقدار سلم اليه
 الا انما قال واذا ابتاع منها سبعة ابعين انما ابتاع ببيعته فان شفعة الجاهل السبع الاول دون الثاني لان الشفيع جاز فيه الا ان المشتري في الثاني شر من
 سلبه فان اراد احصله ابتاع الشفيع بالشرط والباقي بالمال وان ابتاعها بغيره فله دفع اليه ثوبا عوضا عنه فان شفعة بالشرط دون الثوب لانه مقدار ثمنه
 هو الثمن من الدار الذي اذني الله عنه وهذا وجه اخر في بيع الجاهل والشفيع فباعا باضمان فتمت وصط جملته وقد دفعته لانه اذا استحققت المشقة بعد بيع كل الثمن على المشتري
 لقيام البيع بالثمن فله وجه ان يباع بالدار التي اشتري بها لا بغيرها لان الدار لا يغير قال ولا تترك الحيلة في استقاط الشفعة عند
 الى يوسف لو تركه عند جملته من الشفعة انما وحببت للدفع الشرط ولو ايجز الحيلة بما دفعناه ولا ان يوسف قد منع عن اثبات الحق منه بعد ضرابه على هذا الخلاف في
 الحيلة في استقاط الشفعة مما اشترى فله وجه ان يباع بالدار التي اشتري بها لا بغيرها لان الدار لا يغير قال ولا تترك الحيلة في استقاط الشفعة عند
 ما دون البيع فله وجه ان يباع بالدار التي اشتري بها لا بغيرها لان الدار لا يغير قال ولا تترك الحيلة في استقاط الشفعة عند
 اذا لم يترك الحيلة في استقاط الشفعة عند ما دون البيع فله وجه ان يباع بالدار التي اشتري بها لا بغيرها لان الدار لا يغير قال ولا تترك الحيلة في استقاط الشفعة عند

الشرط الذي لا يدل على الاعراض فان كونه استقاطا يقتضي الاعراض ودون عدم الاعراض تامل فقف

فصل لما كانت الشفعة تسقط في بعض الاحوال علم تلك الاحوال في هذا الفصل لاحتمال ان يكون الجار فاسقا يتاذى به وفي احتمال
 الحياة لاستقاط الشفعة يحصل انحصار من مثل هذا الجار فاسقا يتاذى به فاحتج الى تبينه كذا في الهناتية وتفسيره بما لمكان يجب
 على طلبها من التوجيه ان السبل يخرج البيع من يده ولكنه بانبيح فيحصل به التخلص له من اذية مثل كل الجار
 الفاسق فما الاحتياج الى استتماله لاستقاط شفعة تدارك دفع ذلك لبعض الفضلاء حديث قيد قول صاحب النونية
 يتاذى به في قوله لا احتمال ان يكون الجار فاسقا يتاذى به بان قال في استيفاء الثمن وقال ويجوز ان يقال ذلك اذا كان السبل
 وار اخر في ورا دارة المبيعة فتدبر انتهي اقول الا انه عندى ان يقال المقصود من استقاط شفعة مثل ذلك الجار الفاسق الذي يتاذى
 دفعه يتاذى به من الملاحقين بالدار المبيعة دون دار ذلك الجار الفاسق لا دفعه مجرد تاذى نفس السبل ولا يوجب عليك ان هذه الفائدة

ما يقتضي في كثير من الصور بخلاف ما ذكره ذلك البعض فتدبر قوله والا وجه ان يباع بالدار هم الثمن دينا حتى اذا استحق بالشفيع مطلق
 الصرف فيجب رد الدينار لا غير قال صاحب النونية وبيان ذلك ما ذكره في شفعة فتاوى قاضيه خان فقال ومن حيلة بانه اذا اراد ان يبيع الجار
 بعشرة آتات درهمين بها بعشرين الفا ثم يقبض تسعة آتات وخمسائة ويقبض بالباقي عشرة دنائير او اقل او اكثر فلما اراد الشفيع ان يخذ
 بعشرين الفا فلا يرغب في الشفعة ولو استحق الدار على المشتري لا يرجع المشتري بعشرين الفا وانما يرجع بما اعطاه لانه اذا استحق الدار
 ظهر انه لم يكن عليه ثمن الدار فقبل الصرف كما لو باع الدينار بالدار هم التي للمشتري على السبل ثم تصادقا انه لم يكن عليه ثمن فانه يطل الشر

انتهي وافتحى اخره صاحب النونية في بيان معنى كلام المصنف هذا بذلك المعنى المذكور في فتاوى قاضيه خان الا انه لم يتعرض لكون ذلك
 مذكورا فيها بل جعله شرحا لمصنف هذا حديث قال وقوله والا وجه الى آخره فخره اذا اراد ان يبيع الدار بعشرة آتات درهم
 الى آخره ما ذكر في النونية معنيها الى فتاوى قاضيه خان اقول لا يذهب على ذي فطنة ان معنى كلام المصنف هذا ليس عين ما ذكر في فتاوى
 قاضيه خان وفي الشرحين المذكورين فان معنى كلامه ان يباع بكل الدار هم التي من الثمن وينار معنى ما ذكر فيها ان يقبض بعض منها يباع
 بالباقي دنائير وعن هذا قال المصنف فيما اذا استحق المشتري فوجب رد الدينار لا غير وقالوا ثمة لا يرجع المشتري بعشرين الفا وانما يرجع بما اعطاه
 ثم كلفا المصنفين مشتريان في ان يباع الجار والشركة وان لا يتضرر ببيع الدار فيها لعدم لزوم جمع مشتري الدار عليه بكل الثمن عند ظهور
 يستحق الدار في شئ منها فصار احدهما نظير الاخر في الحياة لا عينه فلا يصلح احدهما لان يكون بياننا وشرا لا كما لا يخفى قوله ولا تترك الحيلة في

استقاط الشفعة عند ابي يوسف رحمه الله وتكره عند محمد رحمه الله قال في النونية اخذ من النونية ومخرج الدراية اعلم ان الحياة في هذا الباب
 اما ان تكون للرفع بعد الوجوب اول دفعه فالاول مثل ان يقول المشتري للشفيع انا اولها لك فلا حاجة لك في الاخذ فقول نعم يسقط
 الشفعة وهو مكره بالاجماع والثاني مختلف فيه قال بعض المشايخ غير مكره عند ابي يوسف مكره عند محمد وهو الذي ذكر في الكتاب وثرا
 فاعلم فاس فصل الشفعة على فصل الزكوة ومنهم من قال لا يكره الحيلة لمنع وجوب الشفعة بخلاف وانما الخلاف في فصل الزكوة انتهى
 اقول في هذا التقرير نعمي وهو انه اما ان يرد بالاجماع والخلاف في قوله وهو مكره بالاجماع والثاني مختلف فيه اجماع للمجتهدين في اختلافهم

قال في المتن من حيث دار هو مقسم فقام الباعث اخذ الشفع المقتضى الذي صار المشتري او عدم لان القسمة من علم النفس لما يتبين من كمال الشفعة ولا بد من
 ان يقين بالقسمة في العينة والشفعة لا يتحقق الا على ما كان له في نفسه من احدى وجهي دعوته على الباعث فكل من يفتقن لمعنى ما جازى ما اذا ما احد المشتريين من الباعث فكل
 وقاس المشتري الذي لم يسم حيث يكون الشفع نفسه لان العقل ما وقع من الشفعة فكل من يفتقن من الباعث الذي حرره العقل لم يفتقن فيك الملك لا يفتقنه الشفع
 كما يقين بعد وجبة ثم يلحق في الجواب في الكتاب يدل على ان الشفع باحد الشفع الذي صار المشتري في احدى جانبيه وجوبه في وجهي يوسف وولات الشفع لان كمال حصة
 بالقسمة وعلى ان حصة باحد الشفع باحد الشفع الذي صار المشتري في احدى جانبيه وجوبه في وجهي يوسف وولات الشفع لان كمال حصة
 فكل من يفتقن من الباعث الذي حرره العقل لم يفتقن فيك الملك لا يفتقنه الشفع
 قال في المتن من حيث دار هو مقسم فقام الباعث اخذ الشفع المقتضى الذي صار المشتري او عدم لان القسمة من علم النفس لما يتبين من كمال الشفعة ولا بد من
 ان يقين بالقسمة في العينة والشفعة لا يتحقق الا على ما كان له في نفسه من احدى وجهي دعوته على الباعث فكل من يفتقن لمعنى ما جازى ما اذا ما احد المشتريين من الباعث فكل
 وقاس المشتري الذي لم يسم حيث يكون الشفع نفسه لان العقل ما وقع من الشفعة فكل من يفتقن من الباعث الذي حرره العقل لم يفتقن فيك الملك لا يفتقنه الشفع
 كما يقين بعد وجبة ثم يلحق في الجواب في الكتاب يدل على ان الشفع باحد الشفع الذي صار المشتري في احدى جانبيه وجوبه في وجهي يوسف وولات الشفع لان كمال حصة
 بالقسمة وعلى ان حصة باحد الشفع باحد الشفع الذي صار المشتري في احدى جانبيه وجوبه في وجهي يوسف وولات الشفع لان كمال حصة

كتاب القسمة

قال القسمة في الاحيان الشفعة مشروطة بالشيء الذي عليه السلام بان شرطه في الغاية الميراث وجزء التركة في كل من كان له في نفسه من احدى وجهي دعوته على الباعث فكل
 ومنه يبين مقدر في نصيبه من ميراثه ولا بد من ان يكون له في نفسه من احدى وجهي دعوته على الباعث فكل من يفتقن لمعنى ما جازى ما اذا ما احد المشتريين من الباعث فكل
 في نفس المسئلة يراوون لكساجع المشايخ واختلافهم في الرواية ايا ما كان لا يخلو التقرير المذكور عن اضطراب اما على الاول فلان القطع يكون الثاني فمخالفة الاولى
 سيما حينئذ لان فتاوات الاجتهاد في الثاني انما كان على قول بعض المشايخ من الرواية واما على قول بعضهم فلا خلاف بين المجتهدين في عدم كراهية اجماعه في هذا
 انفسهم انما اختلفت في فصل الزكوة كما ذكره واما على الثاني كما هو المتبادر من قوله قال بعض المشايخ غير مكرره الى آخره فلان القطع يكون الاول مكررا
 بالبيع حينئذ لان شمس الامية الشري روى عدم كراهية الاحتياان في باب الشفعة على كل حال حيث قال في باب الشفعة بالبيع وض من الميسر طبع بالبيع وادركه كمال
 الاستعمال بيننا لان البطلان حق الشفعة لا باس بما قبل وجوب الشفعة فلا يشك فيه وكذلك بعد الوجوب اذا لم يكن قصد المشتري الاضرار به فانما قصدوه الدفع
 عن ملك نفسه ثم قال فليس يرد قول أبي يوسف واما عند محمد فذكره ذلك على قياس اختلافهم في الاحتياال لاستعطاء الاستعطاء منع من وجوب الزكوة انتهى قال الامام فاضله
 في فتاواه ذكر محمد رتبة الشفعة في الاصل اجماعية في استعطاء الشفعة ولم يذكر كراهية فالوا على قول أبي يوسف لا يكرهه وعلى قول محمد لا يكرهه وهذا من غير كراهية منع وجوب الزكوة في
 الاستعطاء وعلى قول أبي يوسف لا يكرهه وقال بعض شيوخنا يكرهه اجماعية لاستعطاء الشفعة بعد الوجوب لانه احتياال البطلان حتى اجزى قيل لوجوبه في كل بجا فاستقامت احدى سنننا
 وقال الشيخ الامام شمس الامية الشري لا باس بالاحتياال البطلان حتى اجزى قيل لوجوبه في كل بجا فاستقامت احدى سنننا
 وبعد وجوب الشفعة لا يكره الاحتياال ايضا لانه احتياال لدفع الضر عن نفسه لا الاضرار بالغير فظاهر ما ذكر في الكتاب دليل على هذا الى هنا لفظ فتاوى فاضله

كتاب القسمة

مناسبة القسمة بالشفعة من حيث ان كلا منها من نتائج النصب الشائع لما ان اقوى اسباب الشفعة الشكر فاحد الشكرين اذا اراد الاخر في
 مع بقا لك طلب القسمة ومع عدم بقا لك فوجب عنده الشفعة بهذا زيادة في غايته الشرح وقال في النهاية ومعراج الدراية بعد ذلك ولان
 القسمة نافعة للشفعة فاطعة لوجوبها الى قول عليه الصلوة والسلام الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة والنفي يقتضي سبق
 الشبوت فكانت بين الشفعة والقسمة مناسبة والمضادة والمتضادان يفترقان ابداس مع تقدم الميث على النفي كما في الامر والنهي والكلح والطلاق
 انتهى القول فيه بحث لان كون القسمة منافية للشفعة فاطعة لوجوبها يرجع الى قوله عليه الصلوة والسلام الشفعة فيما لم يقسم فاذا وقعت الحدود وصرفت
 الطرق فلا شفعة انما يتشبه على اصل الشافعي فانه لم يحرر الشفعة بالجواز استدلال عليه بالحديث المذكور واما على اصل المعتزلة فلا لانهم جروا الشفعة بالشفعة
 بالجواز ايضا واستدلوا عليه بالحديث الاخرى واجابوا عن استدلاله بالحديث المذكور بان آخر الحديث وهو قوله فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق
 فلا شفعة ليس بثابت ولكن ثبت فمعناه نفى الشفعة بسبب القسمة انما صالحة بوقوع الحدود وصرفت الطرق فان القسمة لما كان فيها معنى المبادلة كان
 المحض موضوع ان يكتفى به الى الشفعة كما سبق فيمن عليه الصلوة والسلام عدم ثبوت الشفعة بها وقد مر الجواب بهذا التفصيل عن
 استدلال الشافعي بالحديث المذكور في اوائل كتاب الشفعة في غايته الشرح حتى النهاية ومعراج الدراية فاما معنى بناوجه المناسب به هنا فكل
 ما هو المراد بينك ثم ان القول بان النفي يقتضي سبق الشبوت يتنافى ما يقرر في العقول من ان السلب لا يقتضي وجود الموضوع وان القول
 بان التضادين يفترقان ابداس مع تقدم الميث مع النفي منسج الا ترى الى قوله تعالى وحبل النظمات والنور وقوله تعالى خلق الموت والحياة

فصل في المبادلة والظاهر في الحيوانات والعروض للتفاوت حتى كما يكون لاحدهما اخذ نصيبه
عند عيبه الاخر وكذا اشتراطه فاقسمناه لا يبيع احدهما نصيبه واجبة عند القسم

وتنوزل كيف يقدم المعنى هناك على الميثاق قال صاحب العناية وقدم الشفعة لان بقاء ما كان على ما كان اصل انتهى اقول فيه نظره هو انه لما
في الشفعة بقاء ما كان على ما كان بحيث يبقى فيها الشيوع على حاله وان زال ملك احد الشريكين كذلك في القسمة بقاء ما كان على ما كان بحيث يبقى
فيها ملك احد الشريكين في بعض على حاله وان زال الشيوع بل هذا البقاء هو المناسب لما ذكره في وجه مناسبة القسمة بالشفعة من ان كل الشريكين
اذا ارادوا الافراق مع بقاء ملكية طلب القسمة ومع عدم بقاءه باع فوجب عنده الشفعة فيكون بقاء ما كان اصلا لا يرجح تقديم الشفعة كما لا يخفى ثم ان
القسمة في الكثرة اسم للاقتسام كالقدرة للاقتدار والاسوة للابتساق في الشريعة جمع النصيب الشائع في مكان معين وسببها طلب احد الشريكين للاقتسام
بنصيبه على الخصوص وركبنا الفعل الذي يحصل به الافراز والتمييز بين النصيبين كالكيل في الكليات والوزن في الموزونات والبيع في الموزونات
والعربي في المعزونات وشروطها ان لا يكون منفعة بالقسمة وهذا لا يقتصر على المبادلة وما اشبهه ذلك قوله ومعنى المبادلة هو الظاهر في المبادلة
والعروض للتفاوت حتى لا يكون لاحدهما اخذ نصيبه عند غلبة الآخر ولو اشتراطه فاقسمناه لا يبيع احدهما نصيبه مراعاة بعد القسمة وتحقيقه ان ما اخذ
كل واحد منهما ليس بمثل لما ترك على صاحبه يمين فلم يكن بمنزلة اخذ العين فكذلك في العناية اقول هنا اشكال وهو انه قد علم ما ذكره في الكسبة
والشرح ان القسمة لا تعري عن معنى المبادلة والافراز في جميع الصور سواء كانت في ذوات الامثال او في غير ذوات الامثال لانه ما من جزء
معين الا وهو مشتق على النصيبين فما اخذه كل واحد منهما بعضه كان ملكه لم يستفده من صاحبه وبعضه الآخر كان لصاحبه فصار له عوضا عما ترك حتى
في يد صاحبه فكانت القسمة في كل صورة بالنظر الى البعض الذي كان ملكه افرازا وان نظر الى البعض الآخر مبادلة واذا كان الامر كذلك فكون
معنى المبادلة هو الظاهر في غير ذوات الامثال كالحیوانات والعروض وغيره واضح او غاية الامر ان البعض الذي اخذه كل واحد منهما عوضا
عما بقي من حقه في يد صاحبه ليس بمثل لما ترك على صاحبه من حقه في غير ذوات الامثال فلم يكن اخذ ذلك بمنزلة اخذ عين حقه كما لا يخفى حتى
الافراز فيه بالنظر الى ذلك البعض ولا يلزم منه ان لا يتحقق الافراز فيه بالنظر الى البعض الذي هو عين حقه في الحقيقة او لا شك ان اخذ جزء
البعض افرازا لا يتصور فيه مبادلة فقد تحقق في غير ذوات الامثال بالنظر الى ما اخذه كل واحد منهما من عين حقه افرازا بدون المبادلة وبالنظر الى
ما اخذه من نصيب صاحبه مبادلة بدون الافراز فكان معنى الافراز والمبادلة فيه متساويين فمن اين ثبت ظهور معنى المبادلة فيه كما ادعوا وطاعة
بمخلاف ما قالوا في ذوات الامثال كالكليات والموزونات من ظهور معنى الافراز فيها فانه واضح لان اخذ كل واحد منهما فيها ما هو عين حقه من
نصيبه افرازا بلا شبهة واخذ كل واحد منهما فيها ما هو نصيب صاحبه بمنزلة اخذ عين حقه يكون نصيب صاحبه فيها مثل حقه بيقين واخذ المثل بيقين
كما اخذ العين فكما كافي القرض فتحقق فيها معنى الافراز بالنظر الى البعض الآخر ايضا فكان هو الظاهر فيها والحاصل انهم لو قالوا معنى الافراز ظاهر في
ذوات الامثال وغير الظاهر في غير ذوات الامثال بل معنى الافراز والمبادلة متساويان فيه فكان الامر حنيا ولما قالوا معنى المبادلة ظاهر في غير ذوات
الامثال شك في ذلك كما ترى وذكر صاحب النهاية وجان البسط ما ذكر في العناية لظهور معنى المبادلة في غير ذوات الامثال ناقلا عن المعنى حيث قال
ومعنى المبادلة هو الظاهر في غير ذوات الامثال كلها وبصرح في المعنى وغيره فقال في المعنى واما القسمة في غير ذوات الامثال فشبه المبادلة فيها
راجع لانها افراز حكما من وجه ومن حيث الحقيقة هي مبادلة من كل وجه اما الحقيقة وظاهرها ان الحكم فلان نصف ما اخذ كل واحد منهما مثل لما ترك على
صاحبه باعتبار القيمة واخذ المثل كما اخذ العين حكما وكان افرازا الا ان ما اخذ كل واحد منهما ليس بمثل لما ترك على صاحبه بيقين لان القسم

تتأخر الحكماء في القسمة من هذا الوجه

الا انها اذا كانت من جنس واحد جبر القاضى على القسمة عند طلب احد الشر كاعلان فيه بحيث
 الا فراد التقارب المقاصد والمبادله مما يخرج به فيه الجبر كما في قضاء الدين وهذا انما يطلب انفسه بسأل القاضى
 ان يخصه بالاشفاق بنصيبه ويمنع الغير عن الانتفاع بملكه فيجب على القاضى اجابته وان كانت اجناسا مختلفة
 لا يجب للقاضى على قسمتها بعد ذلك باعترافه بحش التفاوت في المقاصد ولو قاضوا عليها جاز لان الحق حقه
 قال وينبغي للقاضى ان ينصب قاسما يترقى من بيت المال ليقسم بين الناس فغير جاز لان القسمة من
 جنس حمل القضاء من حيث انه يتم به قطع المنازعة فاشبهه رزق القاضى وكان منفعة نصب القاسم
 تعم العامة فتكون كفايته في ما لهم عزما بالغنى قال فان لم يفعل نصب قاسم يقسم بالاجور
 ليس من ذوات الامثال وفيما ليس من ذوات الامثال لا يثبت المساواة بينين فالافراز مع المبادلة استوي في الحكم ثم ترجمت المبادلة بحقيقة
 الى هنا كلامه اقول لا يذهب عليك ان الاشكال الذي ذكرناه نتيجة عليه مع زيادة لانه انما يدل على تحقق رجحان معنى المساواة فيما يأخذ كل واحد
 منها من نصيب صاحبه عوضا عما ترك على صاحبه من حق نفسه لا على تحقق رجحان ذلك في القسوم كما كيف وما يأخذ كل واحد منها من نصيب نفسه لا يوجد
 فيه الا افراز محض لان معنى الافراز ان يقيس عين حقه واخذ كل واحد منها نصيب نفسه قيس عين حقه ولا غير المدعى رجحان المبادلة في القسمة الشاملة لجميع
 اجزاء القسوم في غير ذوات الامثال وهو غير لازم من الوجه المذكور بل فيه دلالة على رجحان معنى الافراز في ذلك اذ لا شك ان اخذ كل واحد منها من
 حقه من نصيب نفسه افراز محض واذا كان اخذ كل واحد منها نصيب صاحبه اخذ لثل ما ترك على صاحبه من حق نفسه باعتبار القيمة وكان اخذ ذلك
 المثل كذا فالعين كما فكان افراز كما صرح به في الوجه المذكور كان معنى الافراز في ذلك ظاهرا وارجا للتحقق في جميع اجزاء القسوم وتحقيق المبادلة
 في بعضها كما تحققت قوله الا انها اذا كانت من جنس واحد جبر القاضى على القسمة عند طلب احد الشر كما لان فيه معنى الافراز التقارب المقاصد كما جاز
 عن سوال مقدر يدعى قوله ومعنى المبادلة هو الظاهر في الحيوان والعروض بان يقال لو كان معنى المبادلة هو الظاهر في ذلك لما جبر الى شئ
 القسمة في ذوات الامثال كذا في عامة الشرح اقول هنا ايضا اشكال وهو انه ان اريد بقوله لان فيه معنى الافراز بالنظر الى النصيب الذي يأخذ
 احد الشر كما لعين حقه فلا يجزى لفعلا في دفع السؤال اذ يبقى الكلام حينئذ في الاجبار على اخذ النصيب الآخر الذي يتحقق معنى المبادلة بالنظر الى وجه
 على ما قالوا وان اريد بذلك ان فيه معنى الافراز بالنظر الى النصيب الذي كان لصاحبه ويأخذه عوضا عما ترك على صاحبه من حق نفسه كما به الملائم
 لقوله التقارب المقاصد فذا كان في ما يقدم من القول بان معنى المبادلة هو الظاهر في غير ذوات الامثال اذ لا شك في تحقق معنى الافراز بالنظر
 الى النصيب الذي يأخذه احد الشر كما لعين حقه واذا تحقق فيه معنى الافراز بالنظر الى النصيب الاخر ايضا كان معنى الافراز منه ظاهرا جازا في تحقق
 القول بان معنى المبادلة هو الظاهر فيه فتأمل ثم اقول لو قال المصنف لان فيه امكان المعادلة بدل قوله لان فيه معنى الافراز كان سالما عن
 هذا الاشكال وكان مناسباً لاسما له بقوله لتعذر المعادلة في تعليل عدم الاجبار على القسمة فيما اذا كانت اجناسا مختلفة كما سبق في تبين نقص قوله انما
 مما يجزى فيه الجبر كما في قضاء الدين يعني انه لا اضافة بين الجبر والمبادلة لانهما ما يجزى فيه الجبر كما في قضاء الدين فان المديون يجزى على تعذر الدين
 والمديون يقيضى بامثاله على ما عرفت فصار مديون المديون بلا عا في ذمة اقول فتأمل ان يقول جريان الجبر في قضاء الدين يكون ما جده
 الدائن من البذل مثل ما ثبت في ذمة المديون يقيض وقد صرح لبيان اخذ مثل الحق يقيض بمنزلة اخذ العين وعن هذا اجلوا اخذ المثل في الفرض
 كما اخذ العين فيجاء الفرض لذلك بمنزلة العارية بخلاف ما نحن فيه من غير ذوات الامثال فان ما يأخذه احد الشر فيه من نصيب الاخر ليس مثل
 ما ترك عليه من حق نفسه بيمين فلم يكن بمنزلة اخذ عين الحق وعن هذا قالوا ان معنى المبادلة فيه هو الظاهر فمن ذلك نشأ السؤال المتقدم الى
 الجواب الذي نحن بصدده فكيف يتم قياس جريان الجبر فيما نحن فيه على جريانه في قضاء الدين مع تحقق الفرق الواضح بينهما قوله ولو ترخصوا
 جاز لان الحق لهم قال صاحب العناية في شرح هذا المصل ولو قاضوا على ذلك جاز لان القسمة في مختلف الجنس مبادلة كالتجارة والترخي في التجارة
 شرط بالنص انتهى اقول هذا الشرح غير مطابق للشرح وليس بما في نفسه لان اراد ان القسمة في مختلف الجنس مبادلة كالتجارة فهو
 مصنوع كيف وقد يقرر فيما مر ان القسمة مطلقا لا تعزى عن معنى المساواة لان الافراز لان معنى المبادلة هو الظاهر في غير ذوات الامثال

سأجيب الإجابة كما تكمل في القدر من هذا

لنجد أن السفلى يصلح لما يصلح له العلوي من اتخاذ يومه أو سراجا أو اصطفا أو غيره ذلك فلا يتحقق التعديل إلا بالقيمة وحاصلها أن
أن القسمة بالذراع في الأصل لأن الشراكة في المدين والدين في القيمة فيضاً ما لم يكن والمرتبة التسوية في السكنى لا في المرافق
اختلافها فيما بينهما في كيفية القسمة بالذراع فقال أبو حنيفة مرة ذراع من سفلى بذراعين من علو وقال أبو يوسف مرة ذراع من راع
قبل إجاب كل منهم على عادة أهل عصره أو أهل بلدة في تفصيل السفلى على العلو واستواءهما وتفصيل السفلى مرة والعلو
أخرى وقيل هو اختلاف معنى ووجه قول أبي حنيفة مرة أن منفعة السفلى تدور على منفعة العلو بضعفة لأنها يتسنى
بعد فوات العلو منفعة العلو لا تبقى بعد فناء السفلى وكذا السفلى فيه منفعة البناء والسكنى وفي العلو
السكنى لا غير إذ لا يمكنه البناء على علوه إلا بضرع صاحب السفلى فيعتد بضرعات منه بذراع من السفلى

أن أقرع الخصال

على الوجه المنفصل في الكتاب فيمنع بالكيفية فانه يجوز القسمة على وقت تراخيها على شيء معين كيف ما كان باختلاف من أحد الأبرار أن الدور طابقا
لا تقسم قسمة واحدة عند أبي حنيفة وعند تراخي الشراكة فيما بينهما على تلك القسمة ليس لها عند أبي حنيفة كما صرحوا به في طائفة وان أريد بالعرض المذكور
تراخيها على مجرد القسمة بدون تعيين شيء كما هو الظاهر من عبارة النماية ومخرج الدرر أية والذخيرة وهي قوله لم يكن كافي وارين فهو محمول على ما
إذا تراخيا على القسمة ولكن طلبوا من القاضي القسمة ولكن طلبوا من القاضي المعادلة فيما بينهم لم يقد التعديل بذلك شيئا لأنها انما تراخيا حينئذ على
القسمة المعادلة فان كان من يذهب إلى حنيفة أن البيوت المنفردة لا تقسم قسمة واحدة فالظاهر أن وجه عدم إمكان التعديل في قسمة قسمة واحدة
كما قال في الدور فإذا لم يكن التعديل فيها فكيف يجوز تراخيها على القسمة مع طلب المعادلة فيما وبالجمله لا يرى معنى فتقضي فارق بين صدور
التصريح بالعرض على ذلك المعنى منها وعدم صدوره فمأسنى اختلاف جواب المسألة في الصورتين فتأمل قوله لمجرد أن أسفل يصلح لما يصلح له

العلو من اتخاذ يومه أو سراجا أو اصطفا أو غيره ذلك فلا يتحقق التعديل إلا بالقيمة أقول كان الظاهر في التحليل عن قبل محمد أن يراعى على قوله
أن أسفل يصلح لما يصلح له العلو وأن العلو يصلح تارة لما لا يصلح له السفلى كمنع ضرر الندى في موضع كثير واشتقاق الهواء للملأ ثم وغير ذلك
فإن مجرد صلاحية أسفل لما لا يصلح له العلو مطلقا كما هو مذهب أبي حنيفة فلا ينافي تقسيم ذراع من سفلى بذراعين من علو بخلاف تفصيل أسفل مرة
وتفصيل العلو أخرى فانه ينافي القسمة بالذراع أصلا ويتقضي المصير إلى القسمة بالقيمة ليتحقق التعديل وعن هذا قال نيساباني ومحمد أن المنفعة
بمختلف باختلاف المحر والبر وبالأضافة اليها فلا يمكن التعديل إلا بالقيمة وقال والفتوى اليوم على قول محمد قوله قيل إجاب كل واحد منهما

تأمل

على عادة أهل عصره أو أهل بلدة في تفصيل السفلى على العلو واستواءهما وتفصيل السفلى مرة والعلو أخرى وقيل هو اختلاف معنى قال صاحب الشبهة
في شرح هذا المقام واختلاف المشايخ بأن معنى هذا الاختلاف اختلاف عادة أهل العصر والبلدان في تفصيل أسفل على العلو أو العكس وذلك
أو استواءهما أو هو معنى فتقضي بعضهم إجاب كل منهم على عادة أهل عصره إجاب أبو حنيفة بناء على ما شاهد من أهل الكوفة في اختيار أسفل على
العلو وأبو يوسف بناء على ما شاهد من أهل بغداد في التسوية بين العلو والسفل في منفعة السكنى ومحمد بناء على ما شاهد من اختلاف العادات في
البلدان من تفصيل أسفل مرة والعلو أخرى انتهى أقول في أدل تحريره خلل حيث قال أو العكس من ذلك ولا ينبغي أن عكس تفصيل أسفل
على العلو مطلقا إنما هو تفصيل العلو على أسفل مطلقا وهو ليس بذهب أحد في الاختلاف المذكور وإنما المذهب فيه تفصيل أسفل على العلو مطلقا
كما قال أبو حنيفة واستواءهما كما قال به أبو يوسف وتفصيل أسفل مرة والعلو أخرى كما قال به محمد وليس الثالث بعكس الأول كما لا ينبغي ونسب

ور صاحب الهادي في حسن تحريره وإصابته حيث قال في تفصيل أسفل على العلو واستواءهما وتفصيل أسفل مرة والعلو أخرى فإصاب المرفق
أخاوة عين المذهب الثابتة الواقعة في الاختلاف المذكور كما ترى قوله وكذا أسفل فيه منفعة البناء والسكنى وفي العلو السكنى لا غير قال بعض
الفصل هذا مخالفة لقوله والمردعي التسوية في السكنى لأن المرافق إلا أن يفرق بين ما ذكره محمد وما ذكره أبو حنيفة وهو غير ظاهر انتهى أقول ليس
ذاك بسد بابا أو لافان معنى قوله فيما مردعي التسوية في السكنى لأن المرافق أن المرافق في نفس القسمة بالذراع التي هي الأصل التسوية في
السكنى لأن المرافق إذا اتحد في بئس يحصل بالاتحاد في منفعة السكنى بدون الاحتياج إلى الاتحاد في المرافق فيصار إلى ما هو الأصل عند الاتحاد في
المنس من قسمة العين ودون القيمة ومردوه هنا بقوله وكذا أسفل فيه منفعة البناء والسكنى في العلو السكنى لا غير بيان مراعاة منفعة غير السكنى أيضا

قال رضي الله عنه يعني ان لا يميل دعوى ابيه لتسا قسمة واليه اشار من بعد وان قال قد استوفيت حتى واخذت

بعضه فالقول قول خصمه مع يمينه لا يرد على عليه الغضب وهو منكر وان قال اصابني الى موضع كذا فليس له ان يدعي شيئا

على نفسه بالاستيفاء كذلك بشرطه كما لو اختلفت القسمة لان الاختلاف في مقدار ما حصل له بالقسمة قصار

تقليد الاختلاف في مقدار المبيع على ما ذكرنا من احكام التحالف فيما تقدم ولو اختلفا في التقويم لم يثبت اليه لانه دعوى الغبن

وكما معتبر به في البيع فكذا في القسمة لوجود الزلف الا اذا كانت القسمة بقضاء القاض والغبن فالحش لان تصرفه مقيد بالعدل

تصرفه في اقراره بعد ذلك لا يثبت الاقرار الراد فلا فائدة في استحلافه ولذلك لم يجب تخليف المقر بهناك عن راي حقيقته ومخبر خلاف ما نحن فيه مما لم

نقلنا فليس فيه وثمة ثم قول لمن يقضي بما ذكرنا في دعوى ان قوله لم يرد انكول في قوله فاذا انكر واستخلف الرجا انكول انما يرتبط باقراره على قول من قال

ان انكول اقرارا ما على قول من قال انه بطل الاقرار كما ذهب اليه ابو حنيفة على ما مر في كتاب الدعوى مفصلا فلا فائدة اذا لم يكن اقرارا لا يرد من

لزوم اقرارهم لو اقرروا وجوب استحلافهم اذا انكروا الرجاء انكول فلا يرتبط آخر كما لا يخفى على النظم قوله قال رضي الله عنه ينبغي ان

لا يثبت دعواه اصل القسمة قال صدر الشريعة في شرح الوقاية بعد نقل هذا عن المداية وفي المبسوط وفي فتاوى قاضيهان ما يليه من اقراره

وجوه رواية المتن انه اعتمد على فعل القاسم في اقراره باستيفاء حقه ثم لما تامل حق التامل ظهر الغلط في فعله فلا يوافق ذلك الاقرار عند ظهور حقه

انتهى وقال بعض الفضلاء بعد نقل ما ذكره صدر الشريعة وقية بحث فان قيل هذا الاقرار ان كان مانعا عن صحة الدعوى لا يسمع المبينة لا يتنازل على

صحة الدعوى وان لم يكن مانعا ينبغي ان يقال ان يكون ان يقال انه ليس مانع صحة الدعوى ولا ينبغي ان يتجافا بناء على ما حققه صاحب

الذخيرة حيث قال واما دعوى الغلط في مقدار الواجب بالقسمة فتدعى نوعا من الواجب التحالف ونوع لا يجب التحالف والذي يجب التحالف

ان يدعى احد المتقاسمين غلطا في مقدار الواجب بالقسمة على وجه لا يكون مانعا للخصم بدعوى الغلط والذي لا يجب التحالف

ان يدعى الخصم غلطا في مقدار الواجب بالقسمة على وجه يكون مانعا للخصم بدعوى الغلط وقال في النوع الاول وانما وجب التحالف لان القيمة

في معنى البيع وفي البيع اذا وقع الاختلاف في مقدار المعقود عليه يتحالفان اذ كان قائما فكذا في القيمة وقال هذا اذا لم يسبق منهما اقرار باستيفاء

الحق واما اذا سبق الاستيفاء ودعوى الغلط الا من حيث الغضب وقال في النوع الثاني اذ كان يجب التحالف باعتبار اختلافهما في مقدار الواجب

بالقيمة كما في النوع الاول فبا اعتبار دعوى الغضب لا يجب التحالف كما في سائر المواضع والتحالف امر عرف بخلاف القياس فاذا وجب من وجه

دون وجه لا يجب انتهى فليخص منه وجه عدم وجوب التحالف فيما اذا اشهد على نفسه بالاستيفاء مع استماع دعواه كما وقع في متن الكتاب فخص به

الجواب عن بحث ذلك القائل قطعا بل حصل به الجواب عما قاله صاحب المداية ايضا من غير حاجة الى التكلف الذي ذكره صدر الشريعة لان

دعوى الغلط على وجه يتضمن دعوى الغضب بعد الاستيفاء كما هو النوع الثاني من النوعين المذكورين في الذخيرة لا يناقض الاقرار باستيفاء

حق من قبل كما لا يخفى على المتأمل قوله لان الاختلاف في مقدار ما حصل له بالقسمة قصار نظير الاختلاف في مقدار المبيع على ما ذكرنا من احكام

التحالف فيما تقدم اقول فيه بحث وهو ان ما تقدم في باب التحالف من كتاب الدعوى هو ان التحالف فيما اذا اختلف المتبايعان في البيع قبل

وإذا قسمنا داراً وصاحب كل واحد ثلثها فإدعى أحدهما بيتاً في يد الآخر بما أصابه بالقسمة وذكر الآخر الآخر فليس عليه إقاسه
 البيت لما قلنا وإن أقام البيت بزوجين ببيت المدعى لأنه خارج وبيتة المخارم فله حجر على بيتة ذي اليد
 وإن كانت قبل المشاهدة عند القبض فالحاقه فإدعى الآخر الاختلاف في المحل وحقاً أقام البيتة بقبضه لكل واحد بالحجر الكلي
 لحرقه بين صاحبه لما بينا وإن قامت لأحد هما بيتة فله وإن لم تقم لأحد منهما فالحاقه في البيع **فصل**
قال وإذا استحق بعض نصيب أحدهما بعينه لم تقسم القسمة عند أبي حنيفة روى ورجع بحصة ذلك في
 نصيب صاحبه وقال أبو يوسف روى تقسم القسمة قال رضي الله عنه ذكر الاختلاف في استحقاق بعض
 بعينه وهكذا ذكر في الأسرار والتجديد الاختلاف في استحقاق بعض شائع من نصيب أحدهما فإما في استحقاق بعض
 معين لا تقسم القسمة بالأجماع ولو استحق بعض شائع في الكل تقسم بالاعتاق فله ثلثه الوجه وله ينكر قول محمد وذكر أبو سليمان
 مع أبي يوسف وأبو حنيفة مع أبي حنيفة وهو الأصح لا يوجب روى أن باستحقاق بعض شائع فله شريك ثالث لهما
 القياس لأن ذلك النص كان وارداً في البيع على خلاف القياس وقد قيل عند محمد أن ما يرد على خلاف القياس يخص بمورده ولا يلحق بالآخر
 النص لأن القسمة ليست في معنى البيع من كل وجه أذ فيه ما معنى الأفضاء والمساواة معاً كما في صدر كتاب القسمة والبيع مباداة محقة ليس بمعنى
 الأفضاء ولا بد في الحاق بطريق الدلالة من الأولوية والتساوي على ما عرفت في موضعه ولم يوجد شيء منها هنا فليتأمل في الدفع قوله وتوابعها
 وأما وأصاب كل واحد طائفة فإدعى أحدهما بيتاً في يد الآخر بما أصابه بالقسمة وذكر الآخر الآخر فليس عليه إقاسه
 إلى قوله لم يصدق على ذلك الآية لأنه يدعى فتح القسمة بعد وقوعها انتهى واستشكل بعض الفضلاء حيث قال فسخ القسمة ليس بظاهر فإن المدعى
 معين وهو البيت فإذا نورعوا بالبيتة حكم بالبيت المدعى انتهى أقول الظاهر أن المراد بفسخ القسمة في قوله لأنه يدعى فتح القسمة بعد وقوعها
 فسخ القسمة المعاصرة حال الخصومة الدالة في الظاهر على كون ذلك البيت في نصيب ذي اليد لا فسخ القسمة عن أصلها والاستئناف بعينه آخر
 حتى ينافي ما سيجي في الفصل الأول من أنه إذا استحق بعض معين من نصيب أحدهما لا فسخ القسمة بالأجماع في الصحيح متحقق فسخ القسمة بالمعنى الأول
 فيما نحن فيه أذ نورعوا بالبيتة ظاهراً لا يخفى

فصل لما فرغ من بيان الخط شخ في بيان الاستحقاق قوله قال رضي الله عنه ذكر الاختلاف في استحقاق بعض بعينه وهكذا ذكر في
 الأسرار انتهى قال المصنف ذكر القدر في الاختلاف بين أبي حنيفة وأبي يوسف في استحقاق بعض معين من نصيب أحدهما وهكذا ذكر الاختلاف
 في الأسرار قال صاحب النهاية وصفته الحوالة هذه إلى الأسرار وقعت سهواً لأن هذه المسئلة المذكورة في الأسرار في الشائع وضاعوا لتعليقنا من الجاهل
 وتكرارنا بلفظ الشائع غير مرة انتهى أقول وتعدية الحوالة بكلمة التي في قول صاحب النهاية وصفته الحوالة هذه إلى الأسرار وقعت سهواً أيضاً والمحال
 للقسمة تعديتها بكلمة على وقال صاحب النهاية بعد نقل كلام صاحب النهاية بعين عبارته وأقول وفي قوله ذكر الاختلاف في استحقاق بعض بعينه
 أيضاً نظر فإن قول القدرى فإذا استحق بعض نصيب أحدهما بعينه وليس نصيب في ذلك يجوز أن يكون قوله بعينه متعلقاً بنصيب أحدتهما لا ببعض
 فيكون تقرير كلامه وإذا استحق بعض شائع في نصيب أحدهما بعينه وحينئذ يكون الاختلاف في الشائع لأنني أعتبر أقول لا يخفى على ذي فطرة
 سليمة أن كلام القدرى أن لم يكن نصيباً فإما حصل عليه النص فهو ظاهر فيه بحيث لا يشبه على أحد من محول العلماء لأن قوله بعينه لو لم يكن متعلقاً ببعض
 كان بعض المذكور في آياتك المسئلة بينهما فلا يعلم المراد به البعض المعين أو الشائع فخص وضع المسئلة والاضا لو كان قوله بعينه متعلقاً بقوله نصيب
 أحدهما كان لمجرد التأكيد بل صار بمنزلة اللغو في مثل هذا المقام وإنما إذا كان متعلقاً ببعض يكون تبيين مفيداً لا سيما في هذا من كل على
 أن الأصل في أمثال هذا التركيب تعلق المقيد بالمضاف دون المضاف إليه كما بين في محل قتيبين أن كلام القدرى ظاهر فيما حصل عليه المصنف
 وقد يقر في علم الأصول أن الظاهر لو جوب الحكم قطعاً بالنص على أحد معنى القطعي وهو النطق الاحتمال الشائعي عن دليل لأن التناوت بينهما انتهى
 الظاهر والنص إنما يظهر عن التناوت فيرض فيقدم النص على الظاهر عمدة ولم يعارض الظاهر هنا نص فوجب الحكم بموجبه قوله لا يوجب أن باستحقاق
 بعض شائع فله شريك ثالث لهما والقسمة بدون رضاه باطية قال صاحب العناية في تعليل هذه المقدمه اعني قوله والقسمة بدون رضاه باطية لأن

تأخر الإنكار كما في قوله تعالى: "فما كان من أمرهم إلا أن خاضوا فيه جميعاً ولم يأنسوا".

الصورة ولوا دعي عينا باي سبب كان لم يسمع للتناقض اذا لا قدم على القسمة اعتراف بكي

القسم مشتركاً **فصل** في المهياة الإلهية جائزة استحساناً للحاجة اليه اذ يتعدى الاجتماع على

الارتفاع فاشبه القسمه ولهذا يجري فيه حد القاض كما يجري في القسمه

انما مستبرق في صورة الشفاية ناعمة غير ان حذيفة فلا يجدي شيئا فان عدم اعتبار ما بعد الزا في حذيفة كاف في تمام ما قاله صاحب الصائبة وقوله بل اعتبارا
انما مستبرق في صورة الشفاية ناعمة غير ان حذيفة فلا يجدي شيئا فان عدم اعتبار ما بعد الزا في حذيفة كاف في تمام ما قاله صاحب الصائبة وقوله بل اعتبارا
انما مستبرق في صورة الشفاية ناعمة غير ان حذيفة فلا يجدي شيئا فان عدم اعتبار ما بعد الزا في حذيفة كاف في تمام ما قاله صاحب الصائبة وقوله بل اعتبارا

احدنا خمس وخمسون شاة واصحاب الآخرة خمس والربعون شاة فاوعى صاحب الاكل الفين الى آخر الحكمة قوله ولو ادعى احد النفاق سمين ديناني

التركة منع دعواه الا انه لا ينافي ان يعلق بالمعنى وانفسه تصادف الصيغة قال صاحب العناية ولما قل ان يقول ان لم يمنع دعواه بانه

عدم التناقض فليكن الجلبة باعتبار انهما اذا صحبت كان له ان ينقضي القسمية وذلك سعي في النقص اتم من جهته واجواب انه اذ اثبت الدين بالنية

تكون القيمة تامة فلا يلزم ذلك انتهى أقول في الجواب بحث لانه اذا ثبت الدين بالبينة فان لم يكن القيمة تامة من حيث حصل الاستحقاق

فقد كانت تامة من جهة حيث رضى بها اولادنا ثم السعي في نقض ما تم من جهة غير مقبول

علی قاعدۃ الشرع کما عرف فی نظائرہ واعترض علیہ بعض الفضلاء بوجہ آخر حیث قال انت خیر بان استماع البینۃ لبعثتین صحۃ الی عوے

اعلى الحس ونهذه الدعوى غير صحيحة لاننا انما السعي في بعض ما نؤمن به من جهة تليق بسمع البينة والاولى ان يحيا بفتح استاذ اعماء ذلك الجواز ان

الطهر لهما مال اخر اذ لو ديه سائر الورثة من المهر فليتا مل اثني كما سمعنا قول دانته غير بان كون استماع البينة اربعة متين صحة الدعوى لا على العكس

فنفيد ههنا فان الحبيب لا يقول ان هذه الدعوى غير صحيحة في ابداء الامر ثم يبين معناها بعد اقامته البينة بل يقول انها صحيحة في الابتداء بنا على عدم

مهم القصة بل احتمال ثبوت الدين بالبينية فالجواب منع استثناء ما ذلک لما اشار اليه بقوله فلا يذم من ذلک فاما قاطع لعرق ذلک الجواب ما ذكرناه

من لزوم استعفی فی بعض اشخاص من جهة امر مقرر الامر و لا يشك في ذلك بالبينه و انما الذي يميزهم تمام النسبة من حيث اصل الاستحقاق و ذلك لا يحد

سبب سوال منور رحم ان قولك بعض والاولى ان يحجب مع استلزامها جواز ان يظهر له مال اخر ويؤديه سائر اورتته من المهر فما لا يخفى ان

نوه به العاقل فضلا عن سبل ذلك لان العلم بما اذا لم يطره مال اخر ولم يوده سائر النورته اذا علم فيما اذا سبى من القرنة بعينه اسمته ما سبى به

اواداه الورثة من المهر قد مر في المسئلة المتقدمه مفصلا

صل في المماياة لما فرغ من بيان احكام قسمه الاعيان شرع في بيان احكام قسمه الاعراض التي هي المنافع وآخرة عن قسمه الاعيان

من الاعيان اصلا والمنافع فرعا عليها ثم ان المعاني يا وفي اللغة مفاعلة مشتقة من المنة وهي الحامية الظاهرة للمعنى الشيء وابدا بالمنة الظاهرة

ثم انزلوا النوازل منها و هو ان يتواضعوا على امر فتراضوا به وحقيقته ان كلامهم رضى بجاله واحدة وختيار باليقال يا ايها الذين آمنوا انزلوا منها يا ايها القوم

عرف الفقهاء عبارة عن قسمه المنافع كذا في الشرح قوله الهامية جائرة استحسانا لما جاء في قوله تعالى قال الشرح والقياس بالجملة والبيان بالبيان

الان القسمه اعمى منه في استكمال المنفعة لانه جزم المتناهي في زمان واحد ولتساوي جزم على التناقب ولهذا
لو طلب احد الشرايين القسمه والاخر الممايا لا يقسم القاضيه لانه ابلغ في التكميل ولو وقعت فيما يحتمل القسمه لم يطلب
احد من القسمه فيقسم وتبطل الممايا لانه ابلغ ولا يبطل التماي لموت احد مما ولا يمتنع لانه لا ينقض بالاستانافه المحال
ولا فائدة في التبعيض ثم لا يستناف ولو تباين في دار واحد وعلى ان ليسكن هذا طائفة وهذا طائفة او هذا اهلها في هذا
سفلها جائز ان القسمه على هذا الوجه جائزه هكذا الممايا والماي في هذا الوجه فخره جميع الانصاء لا مبادلة ولهذا لا يشترط فيه التناقب
المنفعة بنفسها اذ كل واحد من الشرايين يتبع في نوبته بملك شركه عوضا عن امتناع شركه بملكه في نوبته اقول فهو شئ وهو ان ما ذكره في وجهه بالقياس
جواز انما يتم في صورة التماي من حيث الزمان بان يتتبع احد جاريين واحده وقتع الاخر به وقتع الاخرى في صورة التماي من حيث المكان
كما اذا تباين في دار على ان ليسكن احد جاريين منها والاخر جاريه اخرى منها فان التماي في نوبته الصورة افراد جميع الانصاء لا مبادلة ولهذا لا يشترط
فيه التناقب سيجي في الكتاب عن قريب والظاهر من نظيره انهم كون جواز التماي وعلى الاطلاق امر استحسانيا من ان لا يتناسا وما ذكره من بيان
الاشي بذلك كما سي قولهم الا ان القسمه اعمى منه في استكمال المنفعة لانه جميع المنافع في زمان واحد والتماي جميع على التناقب اقول في كونه بالقياس
نظر اذ صرح بان التماي قد يكون من حيث الزمان وقد يكون من حيث المكان وسياتي ذلك في الكتاب ايضا والجمع على التناقب انما هو في التماي
من حيث الزمان واما في التماي من حيث المكان فيحقق جميع المنافع في زمان واحد كما سيقتضيه نعم ان القسمه في الاعيان اعمى بالمرسب سفلها
الذي هو قسمه المنافع للحصول التملك في الاولى من حيث الذات والمنفعة وفي الثاني من حيث المنفعة فحسب قوله والتماي في نوبته افراد جميع
الانصاء لا مبادلة ولهذا لا يشترط فيه التناقب ثم الايضاح انه افراد لانه لو كان مبادلة كان تملك المنافع بالعوض فليكن بالاجارة مبدلة فيشرط
التناقب كذا في الشرح اقول لظاهر ان يقول ان اريدانه لو كان مبادلة من كل وجه كان مقلنا بالاجارة فيشرط فيه التناقب كما يشترط في الاجارة
فموسم لکن لا يلزم من عدم كونه مبادلة من كل وجه كونه افراد من كل وجه حتى يثبت كونه افراد لجميع الانصاء بخلاف ان يكون افراد من وجه واحد
من وجه بان يكون افراد انصيب كل واحد منهما من المنفعة في الناحية التي ليسكن هو فيها ومبادلة انصبيه منها في الناحية الاخرى بتعيين الاخر
في الناحية التي ليسكن هو فيها كما قالوا في قسمه الاعيان على امر في صدر كتاب القسمه انما لا تسمى عن المبادلة والا فاذ لان ما يتبع احد ما منه
كان له ويضحه كان انصابه فهو ياخذ عوضا عما بقي من حقه في نصيب صاحبه فكان مبادلة ولو بود بود كان مقلنا بالاجارة فيشرط فيه التناقب
في الاجارة فهو ممنوع لان الاجارة مبادلة والمنفعة بالعوض من كل وجه فلا يلزم من اشتراط التناقب فيها اشتراط فيها واذ افراد من وجه واحد
من وجه قال صاحب النائية في تحليل قول اخص والتماي في نوبته افراد جميع الانصاء فان القاضي يجمع جميع منافع احد جاريين بيت وجزء
جدار كانت شائعة في البيتين وكذا كذا في حق الاخرات حتى وقد يستند الى نية التعجيب تلج الشريعة في شرح هذا المقام اقول في غير ذلك ان جميع المنافع
الشائعة في البيتين في بيت واحد محال لعدم جواز انفصال العرض من محل الى محل آخر كما يقرر في محله كذا في حق القاضي من جميع ما تقدمت عليه
المراد ان القاضي يجمعها حقيقة حتى يجره فذكر على المراد ان القاضي يجمعها لانه يكون ذلك التماي مبادلة فيشرط فيه التناقب كما اشار اليه
المصنف ليرد لانه لا يشترط فيه التناقب فقلت اشتراط التناقب في ليس يصعب من اعتبار الحال فيحقن حتى يتكسب الباقي الى على دفع الامور
اعتبار انما لا يتحقق ليس باولى من سهل من عدم اعتبار بشرط الاجارة منها العشرة حتى يتكسب الاموال دون التماي وتترك كذا في مبادلة في الشرع
الاجل الضرورة شائع في قواعد الشرع الذي الى ما ذكره فيما ذكره وفيما من القياس ان القياس بالي جواز استصحابه لانه مبادلة فيشرط فيه
ويجوز في غير هذا على ما يقرر في كتاب النجاة كذا في القياس في اخره في حاجه الناس اليه على ان لا يمتنع التناقب فيشرط فيه التناقب

وجه الفرق ان الضميرين يتعاقبان في الاستيفاء ولا يعتد بالثابت في الحال والظاهر بقاء في
في المقار وتغيره في الحيوانات لتوالي اسباب التغيير عليها فتعقد المعادلة ولو زادت
الغلة في نوبة احداهما على نوبة الاخر فيشتد كان في الزيادة ليحقق التعديل بتجده في
ما اذا كان التعاقب على النافع فاستغل احداهما في نوبته زيادة لان التعديل فيما وقع عليه التعاقب
جاصل وهو المنافع فلا تضيق زيادة الاستغلال من يعنى والتمها يوسع الاستغلال في الدارين مما
الضمان في ظاهره الى اربعة لميلنا وكفضل غلة احداهما لا يشترط ان فيه بخلاف الدار الواحدة والفرق ان
الدارين معنى التميز والا فزاد راجح لا يتحاذر من الاستيفاء في الدار الواحدة يتعاقب الوصف فاعتبر
وجعل كل واحد في نوبته كالوكيل عن صاحبه فلهذا يوزع عليه حصته من الفضل وكذا يجوز في العبد من عندهما
اعتبار اياهما في النافع ولا يجوز عند لان التعادلات في اعيان الرقيق التزمه من حيث الزمان العبد الواحد فادى الى
وقال صاحب العناية بعد كلامه السابق وان كانت في كمنس الخلف في الدور والعبد غير ساد له من كل وجه حتى لا يجوز بدون رضا بل ان المراه
قسمه المنافع وقسمه النافع معية فليست الا اعيان وقسمه الا اعيان اعتبرت ساد له من كل وجه في كمنس الخلف فكذا قسمه المنافع انتهى اقول وهذا
ايضا ما هو من الكتب المذكورة ولكنه محل بحث ايضا اما اوله فلا بد من ان الكتاب من قبل ان التعاقب من حيث المكان افران جميع الانصاف
لا مساواة ولهذا لا يشترط فيه التافيت ولا ينبغي ان التعاقب في كمنس الخلف انما يتصور بان انتفع احد الورثة باحد الاجناس والاخر باخر كما في الدار
والعبد فيصير من قبل التعاقب من حيث المكان فكيف يتم القول بان المساواة ان كانت في كمنس الخلف تعتبر مساواة واما ثانيا فلا بد لو اعتبر
المساواة في كمنس الخلف مساواة من كل وجه فكيف كانت المساواة في الدور كما جازة السكنى بالسكنى في البيعة جازة العدة بالخدمة وشك في كمنس الخلف عندنا كما تقرر
في الاجازات اللهم الا ان يكون مجموع قوله كالدور والعبد مثالا وانما في الدار الواحدة ان السكين هو الدور فيعتمد الاخر العبد كالعبد جازا
مساواة قوله من قبل كمنس الخلف والاراضى واما ثانيا فلا بد وقسمه الا اعيان اعتبرت مساواة من كل وجه ممنوع اذ قد تقرر في صدر كتاب
القسمة ان قسمه الا اعيان مطلقا لا تعرض عن معنى الافراد ومعنى المساواة الا ان معنى الافراد هو الظاهر في ذوات الامثال ومعنى المساواة هو
في غير ذوات الامثال الا ان ذلك الغير ان كان من جنس واحد اجمع القاضي على قسمه عند طلب احد الشركا وان كان اجناسا مختلفة كالم
القاضي على قسمتها لتعذر المعادلة باعتبار فرض التفاوت في المقاصد اللهم الا ان يقال المراد بما ذكره هنا ان قسمه الا اعيان في كمنس الخلف
اعتبرت مساواة من كل وجه لا مساواة من كل وجه في الحقيقة فلا ينافي ما تقرر في صدر الكتاب لكن فيه ما فيه قابل قوله وجه الفرق ان الضميرين
يتعاقبان في الاستيفاء لا يعتد بالثابت في الحال والظاهر بقاء في الحيوانات لتوالي اسباب التغيير عليها فتعقد المعادلة ولو زادت
في العناية لان الاستغلال انما يكون بالاستعمال والظاهر ان عمدا في الزمان الثاني لا يكون كما كان في الاول لان القوى الجسمانية تتغير
استنى اقول لقائل ان يقول متضمن هذا الوجه ان لا يجوز التعاقب في العبد الواحد على نفس المنافع كما لا يجوز على الاستغلال اذ الظاهر ان منافع
التي هي احوال لا يكون في الزمان الثاني كما كانت في الاول لتناهي القوى الجسمانية فتعقد المساواة مع ان التعاقب في العبد الواحد على منافع
بما تقرر بالاتفاق كالتباين على منفعة البيت الضيق كما من قبل في الكتاب ثم اقول يمكن ان يجاب عنه بان التعاقب في العبد على الخدمة انما هو ضرورة
انها لا ينبغي فحينئذ قسمتها ولا ضرورة في الغلة لانها اعيان باقية تزداد القسم عليها فافترقا وسجى في الكتاب غير هذا الفرق بين المستغلة والغلة
قوله ولا يجوز عنه لان التفاوت في اعيان الرقيق اكثر منه ومن حيث الزمان في العبد الواحد فادى الى ان يمنع الجواز وتعرض بان معنى الافراد
والتميز راجح في غلة العبد من لان كل واحد منها يصل الى الغلة في الوقت الذي يصل اليها فيه صاحبه فكما كالمساواة في الخدمة واجيب بان
التفاوت يمنع عن رجحان معنى الافراد بخلاف الخدمة لما بينا من وجه الاصح ان المنافع من حيث الخدمة قدما متفاوت كذا في العناية اقول في جواب
نظران قد مر في بيان فترت المعادلة في التعاقب في العبد الواحد على الاستغلال ان الاستغلال انما يكون على حسب الاستعمال فلما قل التفاوت في
المنافع من حيث الخدمة لزم ان يقل التفاوت في الغلة ايضا بالضرورة فلم يطر وجه الحكم في المسكتين ولعل هذا هو السر في ان حجة من الشراح

والتي في المذمة جردية ولا ضرورة في الغلة لا مكان قسمتها كونهما عيناً ولا أن الظاهر في التسامح في المذمة ولا يستعمل في الاستئصال فلا يتأصلان ولا يجوز في الدائنتين عند خلوها فالعينا والوجه ما بينهما في الركوب ولو كان غل أو شجر أو غنم بين اثنين فبما يشاء على أن يأخذ كل واحد منهما طائفة مستغنى بها أو غيرها ويشرب إليها لا يجوز لأن المعاينة في المنافع ضرورية التي لا ينفق فيقتدر مقتضاها وهذا أعيان باقية ودعيلها القسمة عند حصولها والحيلة أن يبيع حصته من الأجر ثم يشتري كلها بعد مضي ثوبته أو يكتفم باللب بمقدار معلوم استقرض النصب صاحبه إذ قرض المشاع جائز والله أعلم بالصواب

كتاب المزارعة

قال أبو حنيفة في المزارعة بالثلث والرابع باطلة لعدم ان المزارعة نعمة معاولة من الزرع وفي الشريعة هي عقد على الزرع ببعض الخارج وهي فاسدة عند أبي حنيفة وقالوا جائز لما روي أن النبي عليه السلام عامل أهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمارهم ولا يحد عقد شركة بين المال والعمل فيجوز اعتبار بالمضاربة والجماع دفع الحاجة فان المال قد لا يعقد في العمل والقوى عليه لا يجب المال فتست الحاجة إلى العقد فيخرج دفع الغنم والدجاج ودود القرع معاولة بنصف الزرع لا بد

ذكر واضعهم المأثرة المبرورة بطريق بيان الفرق بين المستثنين عن قبل الامين وعزوه إلى السقوط ولم يفرقوا الجواب عنه أصلاً ثم يقولون والتمسوا في المذمة جردية ولا ضرورة في الغلة لا مكان قسمتها كونهما عيناً هذا جواب عن قولهم اعتباراً بالتمسوا في النافع وبيان الضرورة ما سيذكر بعد أن النافع لا ينفق فيقتدر مقتضاها قال صاحب النائية ولقائل أن يقول كل التماس في النافع من قبل بقوله أن النافع من حيث المذمة قبلها يتفاوت وعلمنا ضرورة تعذر القسمة وفي ذلك توارى عنتين مستقيمتين على حكم واحد بالشخص وهو باطل ويمكن أن يجاب عنه بأن المذكور من قبل تمتعاً بالتعليل لأن علة الجواز تعذر القسمة وتفاوت جميعاً لأن كل واحد منهما علة مستقلة إلى هنا كما أنه أقول لا السؤال شيء ولا الجواب أما الأول فلأن الباطل إنما هو توارى عنتين مستقيمتين على الواحد الشخص على طريق الاجتماع لا توارى عنتاً عليه على سبيل البديل كما تقر في ضيقه والملازم فيما نحن فيه هو الثاني دون الأول أو لا يخفى أن المقصود من إيراد العنل المتعارضة في أمثال هذا المقام هو التبيين على أن كل واحدة منها تصلح لإفادة المدعى بالاستقلال بدلالة الأخرى وفائدة ذلك بيان طرق مختلفة موصولة إلى المطلوب ليسلك الطالب أي طريق شاء وأما الثاني فلأن الظاهر من تعليل المصباح أحدي العنلتين المذكورتين في كل من الموضوعين المتفرقين أن يكون كل واحدة منهما علة مستقلة والأول هو أن لا يفيد شيء منها المدعى في مقام ضرورة عدم حصول المطلوب بجزء العلة على أن استقلال كل واحدة منهما في إفادة بين أمانته التفاوت فلان التعليل في حكم المدعى في عاتق أحكام الشرع وأما ضرورة تعذر القسمة فلأن الضرورات تبيح المحظورات على ما عرف ولبيت شعري ذو الصنع الشاح المبرور في قول المصنف في المأثرة ولأن الظاهر هو التسليم في المذمة إلى آخره وقد اعترف بأنه وجه آخر لا يبطال القياس ولكنه في ظاهره ولكن من الأدلة المتعددة المذكورة في كثير من المسائل فعمل كل واحد منهما جزء العلة لأمانة مستقلة

كتاب المزارعة

لما كان الخارج من الأرض في عقد المزارعة من النوع ما يقع في القسمة ذكر المزارعة عقيباً لقسمة كذا في الشرح قوله قال أبو حنيفة المزارعة بالثلث والرابع باطلة قال في العناية إنا قيد بالثلث والرابع ليعين محل النزاع لأنه لو لم يعين أصلاً وعين دراهم مساهة كانت غاسدة بالاجماع انتهى أقول يريد على ظاهره أن المزارعة بالنصف وبالجنس وبغيرهما من الكسوف محل النزاع أيضاً فكيف يبين بالتقيد بالثلث والرابع محل النزاع فالوجه ما ذكر في سائر الشرح من أنه إنا قيد بالثلث والرابع مع أنه لا يجوز المزارعة في جميع الصور عندنا بمر كالمقتضى الحديث فانه جاز في الحديث أنه عليه السلام نهى عن التجارة بقتيل ما لا يخفى قال المزارعة بالثلث والرابع وإنما خص في الحديث بذلك لكان العادة في ذلك الوقت بذلك التقدير انتهى والذي يمكن في توجيهه في العناية أن المقصود بقوله إنا قيد بالثلث والرابع مقابلة التقيد بالطلاق لا مقابلة التنفيذ والتقيد يعني أنه قيد بالثلث والرابع ولم يطلق بالقيد عن الكلية لأنه قيد بهذا القيد الخصوص وهو الثلث والرابع ولم يقيد بقيد آخر كالنصف وغيره ولكن فيه ما فيه كما ترى قوله ولأن عقد شركة بين المال والعمل فيجوز اعتباراً بالمضاربة قال تاج الشريعة قلت في المضاربة يحصل مال من أحد الجانبين وعمل من الجانب الآخر منقصة شركة بينهما في الربح وهنا كذا لك انتهى أقول لم يجز في المضاربة أن يكون المال والعمل من أحد الجانبين وإنما قالوا به هنا كذا وشرط العمل على رب المال مقصد للعقد وهنا جاز لما سياتي في الكتاب أنه إذا كانت الأرض

لا أثر هناك للعمل في تحصيلها فلم يحقق شرهه وله ما روى الله عليه السلام من عن الخبيرة وهي المزارعة ولأنه استيجار يعطى ما يخرج من عملها فيكون في معنى تقدير الخزان وكان الاجر محمولاً ومعدوم وكل ذلك مفسد ومعاملة النبي عليه السلام أهل خير كان خراج مقاسمة بطريق البئر والصلم وهو جائز وإذا فسدت عند فان سقى الارض وذكرها ولم يخرج شيء فله اجر مثله لأنه في معنى اجارة فاسدة وهذا اذا كان البذر من قبل صاحب الارض وان كان البذر من قبل فعليه اجر مثل الارض وانما يخرج في الوجدين لصاحب البذر لا يملكه ولا يخرج الاجر كما فصلنا الآن الفتوى على قولها لما حجة الناس اليها وظهور تعامل الامة بها والقياس يدل بالتعامل كما في الاستئانة لله المزارعة لصحتها على قول من يجيزها شرطاً فلو كان البذر من قبل صاحب الارض لان المقصود لا يحصل وذلك والثاني ان يكون رتب الارض والمزارع من قبل العقد وهو لا ينفصل به لان عقد المزارعة لا ينفصل عن عقد البيع لان العقد على منافع الارض ومنافع العامل والمدة في المعاملة للعاملين والزم من ان عليه البذر قطعاً للمزارعة واعلاماً للعقد عليه ومنافع الارض ومنافع العامل وانما مسمى البذر من قبله لانه يستحقه عوضاً بالشرط فلا بد ان يكون معلوماً ولا يعلم الا يستحق شرطاً بالعقد والسادس ان يخرج رتب الارض بين العامل حتى لو شرط على رتب الارض يفسد العقد لذات التحليل والسيام الشكر في الخارج بعد حصوله لا يفقد تركه في الاجارة فاقطع هذه الشبهة كان مفسد للعقد والثامن بيان جنس البذر ليس بالاجر معلوم والعمل والبشر والبذر لو اجازت المزارعة ولا شك ان البذر مال بل البذر ايضا مال وقد اجتمع العمل في احد الجانبين فكيف يتم اعتبار البذر اثر سلطاناً بالمزارعة قال قوله لانه لا اثر هناك للعمل في تحصيلها قال صاحب معراج الدراية في شرح هذا العمل لانه لا يتولى الزاد والى الزاد انما يتولى به المزارع ليس لا يقبله ذو فطرة سليمة عند سماع ان يحل الغنم في قوله لانه على الشأن كما لا يخفى قوله ومعاملة النبي عليه السلام اهل خير كان خراج مقاسمة بطريق البئر والصلم وهو جائز قال بعض الفضلاء لا يخلو لما سلف في باب العشر والخراج ان ارض العرب كلها ارض عشقران فخير من ارض العرب ممنوع كيف وقد يقرنى الباب المذكور ايضا ان ارض العرب لا يقر لها عليها على الكفران مشركي العرب لا يقبل منهم الا الاسلام او الهن وقد اقر النبي عليه السلام اهل خير على ارضهم على الكفر وذكرنا واحداً من ارض العرب طولاً وعرضاً في الباب المذكور فمن ايقن ذلك في موضع علمه يحكم بان خير ليس من ارض العرب قوله والخارج في الوجدين لصاحب البذر لانه لما ملكه قيل قوله لانه لما ملكه منقوض عن محض بذر فزعه فان الزرع له وان كان هناك صاحب البذر واجيب بان الغاصب مامل لنفسه باختياره وتخصيه فكان اضافة الحادث الى عمله والى المزارع عامل بامر غيره فجعل العمل مضافاً الى الامر كذا في العناية وغيره اقول انقض غير وارداً صلاً والجواب غير دافع لما ذكرنا الاول فلان الزرع في الصورة المذكورة ليس بما ملك صاحب البذر وانما هو ملك الغاصب ان قدم في فصل ما يغير العمل الغاصب من كتاب الغصب اذا تغيرت العين المنصوبة بفعل الغاصب حتى زال اسمها وعظم منافعتها زال ملك المنصوب منه عنها وملكها الغاصب وضمتا عندنا ومن ذلك باشك منها ما اذا غصب حنطة فزرعها فحقه تمييز ان البذر بالغصب والزرع يصير ملك الغاصب فيكون الزرع مما ملكه والاشياء في ان محل انقض انما هو قوله لانه لما ملكه وما ذكر في الجواب لا ينفصل بين الغاصب والمزارع من جهة مورد انقض وانما ينفصل الفرق بينهما من جهة كون احدهما عاملاً لنفسه باختياره والاخر عاملاً بامر غيره والظاهر في الاول دون الثاني فلا يتم التقريب قوله الا ان الفتوى على قولها لما حجة الناس اليها وظهور تعامل الامة بها والقياس يدل بالتعامل كما في الاستئانة اقول القائل ان يقول نعم ان القياس يدل بالتعامل ولكن النفس لا تترك بذلك لان التعامل اجماع على والابحار لا يتبع به الكتاب ولا السنة على ما عرفت في علم الاصول فبقى متمسكاً الى حنفية رحمه الله بالنسبة وهي ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الجارة وهي المزارعة سالما عما فيه فاجاب الفتوى على قولها ويمكن ان يقال انما ان يدفع ذلك يحمل المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم على ما اذا شرط في عقد المزارعة شرطاً منسباً الى المروي انهم كانوا يشترطون فيه شيئاً معلوماً من الخارج لرب الارض ونحو ذلك مما هو مفسد عندنا وقد اشار اليه صاحب الكافي في حديث قال فان قيل التعامل على خلاف النفس باطل قلنا انصوص الواردة في الجتهادات منصوص والا لا يحمل لاحد الخلاف فيها او يحملها على ما اذا شرط شرطاً مفسداً فقد روى انهم كانوا يشترطون فيها شيئاً معلوماً من الخارج لرب الارض ونحو ذلك مما هو مفسد عندنا الى هنا كما انه قوله والخارج من قبله من لا يدرى من قبله لانه يشترطون فيها شيئاً معلوماً من الخارج لرب الارض ونحو ذلك مما هو مفسد عندنا في عقد المزارعة فغير بيان فيصيب من الماذن من قبله من الشرط دون بيان ان يصيب الاثر على الايدي كشيء طائش فخال قوله والسيام الشكر في الخارج بعد حصوله لا يفقد تركه في الاجارة فاقطع هذه الشبهة كان مفسد للعقد قال كثير من الشره لانه اذا شرط البيع الشكر في الخارج بغير اجارة مخصصة والقياس على جواز الاجارة لمصلحة باجره ومنه ان قولنا في جواز القياس

قال رضي الله عنه على أربعة أوجه ان كانت الأرض في اليد ولو احدى والبقع والعمل لو احدى جائز ان يكون

الان البقرة آلة العمل فصار كمن اذا استأجر خيلاً لم يخط بآخرة الخياط وان كان الأرض في اليد والعمل والبقع والبذر

لو احدى جائز ان لا يستأجر الارض ببعض معلوم من الخارج فيجوز ان اذا استأجرها بدار لم يملك معلومته وان كانت الأرض في

اليد يابى قياس الاجارة المحقة بجزء معدوم يابى جوازها بجزء موجود وارضها اذ قد يغير في كتاب الاجارة ان القياس يابى جواز الاجارة مطلقاً لكونه

عليه الذي هو المنفعة غير موجودة في الحال لكنها جوازها باستحسانا لحاجة الناس اليها فكيف يتم الاستدلال بالخبر وان يابى القياس جوازها على فساد

المزارعة على تقدير بقائها اجارة محقة فلا يلزم ان يقال بطلان قولهم والقياس يابى جواز الاجارة المحقة بجزء معدوم والاجارة المحقة بجزء معدوم

فاسدة قطعاً ثم اقول لا يذهب على ذي فطرة سليمة ان مراد المصنف هنا غير ما ذكره هو لا والشرح فانهم علموا كون ما يقطع هذه الشركة مفسداً

للعقد بانه اذا شرط فيها ما يقطع الشركة في الخارج بقي اجارة محقة والقياس يابى جواز الاجارة المحقة بجزء معدوم والمصنف فرع كون ما يقطع

هذه الشركة مفسداً للعقد على ما قبله حيث قال فما يقطع هذه الشركة كان مفسداً للعقد فقد جعل حلت ذلك ما قبله وهو مضمون قوله لا بد من شركة في الاجارة

فمراده ان عقد المزارعة شركة في الانتماء وان كان اجارة في الابدان فكذلك معنى الشركة معبر في انعقاد المزارعة فما يقطع هذه الشركة ينفي المعنى

في انعقادها فيفسد عقد المزارعة لا محالة قوله في عندنا على أربعة اوجه واعلم ان مسائل المزارعة في الجواز والفساد مسبوقة على أصل وهي ان المزارعة

ينعقد اجارة وتتم شركة وانعقادها اجارة انما هو على منفعة الأرض وعلى منفعة العامل وكون منفعة غيرهما من منفعة البقر والبذر لانها استيجار ببعض

الخارج وهو لا يجوز قياساً لكنها جازها في الأرض والعامل لورود الشرع به فيها اذ في الأرض فخر عند التدين بغيره في التدين وتعامل الناس واما

في العامل ففعل رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اهل خيبر والتعامل لهم به والشرع به في البذر والبقع فاخذنا فيها بالقياس بكل ما كان من صور

الجواز فموس قبل استيجار الأرض او العامل ببعض الخارج او كان المشروط على احد متجانسين ولكن المنظور فيه هو استيجار الأرض والعامل

ببعض الخارج لكونه مورد الشرع وكل ما كان من صور عدم الجواز فموس قبل استيجار الآخرين او كان المشروط على احد متجانسين غير متجانسين فلم

يكن احد متجانسين الاخر ولكن المنظور فيه هو استيجار غير الأرض والعامل ببعض الخارج لعدم ورود الشرع في غيرهما فلهذا هو الاصل الذي يدور عليه

مسائل المزارعة كذا في الشرح وادار اليه في الذخيرة وجابح فخر الاسلام ثم ان صاحب العناية بعد ذكر الاصل الزبور قال فاذا عرف ذلك فلا

عليه في تطبيق الوجه على الاصل المذكور فاما الوجه الاول فهو ما كان المشروط على احد متجانسين متجانسين فان الأرض والبذر من جنس العمل

والبشر من جنس المنظور اليه الاستيجار في كل كان العامل متاجراً للأرض الرب لا من استأجر العامل والوجه الثاني والثالث مما فيه استيجار الأرض والعامل

واما الوجه الرابع على ظاهر الرواية فباطل لان المشروط متجانسان غير متجانسين فلا يمكن ان يكون احد متجانسين متجانسين فان الشرع

اد الاصل يجوز ان يستبح للأرض والشرع الى هنا كما سمعنا في فضل الان جزم في الوجه الاول ان يجعل العامل متاجراً للأرض وان يجعل رب الأرض

متاجراً للعامل ولا مجال فيه للاول بل لا بد ان يكون المتاجر فيه هو رب الأرض لان البذر كان من قبله في هذا الوجه وقد يغير فيما في الشرع الاول

من شروط صحة المزارعة عندها ان البذر اذا كان من قبل رب الأرض كان المعقود عليه منافع العامل فكان المتاجر هو رب الأرض وانما يصح ان

يكون العامل متاجراً فيها اذا كان البذر من قبله او يكون المعقود عليه جديده منافع الأرض وعن هذا قال المصنف في تحليل جواز المزارعة في الوجه الاول

لان البقرة آلة العمل فصار كمن اذا استأجر خيلاً لم يخط بآخرة الخياط فانه بمنزلة التصريح بان المتاجر في هذا الوجه هو رب الأرض والعامل هو الاجير كالمخياط

قال ولو ائتمرت رب الأرض والبذر من قبله وقد كبر المزارع الأرض فلا شيء له في عمل الكراب قيل هذا في الحكم بما فيها بينه وبين الله تعالى بغير استنضاء العامل لأنه غرة في ذلك
قال واذا مات أحد المتعاقدين بطلت المزارعة اعتبارا بالأجارة وقد ورد في الأجازات ولو كان فيها ثلث سنين فلما نزلت الزرع في السنة الأولى ولم يستحصل ثمرها
وبالأرض ذلك الأرض في يد المزارع حتى يستحصل الزرع ويقسم على الشراطين وتقتض المزارعة فما يقع من السنين كان في إبقاء العقد في السنة الأولى وإعادة المشتري
بغيره في السنة الثانية والثالثة لأنه ليس فيه ضرر بالعامل فحاشا أن يفرض على القياس وما مات رب الأرض قبل الزراعة بعد ما كبر الأرض وكثر الانبعاث تنقضي المزارعة
لأنه ليس فيه إبطال مال على المزارع ولا شيء للعامل مقابل ما عمل مما يملكه الله تعالى وإذا أفسخ المزارع بين قادم حتى صاحب أرض فاشترى ما كان في إجازة ولا شيء للعامل عليه
بما كان من حصة الأرض التي كان المزارع فيها فإذا أفسخ المزارع بين قادم حتى صاحب أرض فاشترى ما كان في إجازة ولا شيء للعامل عليه
حتى المزارع والبذر يكون من المزارع لأن المزارع لا يملك الأرض بل يملك العمل فيها والمزارع لا يملك الأرض بل يملك العمل فيها والمزارع لا يملك الأرض بل يملك العمل فيها
أجره من قبله وبالأرض لأن يستحصل المزارع على الزرع عليه ما على مقدار حقوقه معناه حتى يستحصل الزرع في سنة الزرع بأجره من قبله وبالأرض لأن يستحصل المزارع على الزرع عليه ما على مقدار حقوقه معناه حتى يستحصل الزرع في سنة الزرع بأجره من قبله
العقد قد انقضى وانتهى العقد وقد علم في المال المشترك وهذا بخلافه إذا مات رب الأرض قبل الزرع بغيره في السنة الأولى ولم يستحصل ثمرها
العامل انما هذا العقد قد انقضى فيكون هذا العقد ذلك العقد فلم يخلف العمل بغيره عليه فانفق أحد المتعاقدين صاحب الأرض فاشترى ما كان في إجازة ولا شيء للعامل عليه
بقدره من ذلك لأن فيه إضرارا بالمزارع ولذا إذا أفسخ المزارع بين قادم حتى صاحب أرض فاشترى ما كان في إجازة ولا شيء للعامل عليه
بغيره في السنة الأولى ولم يستحصل ثمرها وبالأرض لأن يستحصل المزارع على الزرع عليه ما على مقدار حقوقه معناه حتى يستحصل الزرع في سنة الزرع بأجره من قبله
لأن المالك في بيعه وملكه وهو لا يتقوى إلا بالعقد والعقد قد انقضى فيكون هذا العقد ذلك العقد فلم يخلف العمل بغيره عليه فانفق أحد المتعاقدين صاحب الأرض فاشترى ما كان في إجازة ولا شيء للعامل عليه
ولأن المزارع عامل لنفسه لأنه استأجر الأرض ليقوم العمل فيها لنفسه والعامل لنفسه لا يملك الأرض فاشترى ما كان في إجازة ولا شيء للعامل عليه
وتقرر بان البذر إذا كان من قبل رب الأرض تعيين ان يكون المتأجر مهربا للأرض والمشروط في سلكنا ان يكون البذر من قبل رب الأرض
فكيف يتم القول بان المزارع استأجر الأرض ليقوم العمل فيها لنفسه قوله واذا مات أحد المتعاقدين بطلت المزارعة اعتبارا بالأجارة هذا الجواب
وأن الاستحسان فيبقى عقد المزارعة الى ان يستحصل الزرع كذا في الشرح وعرضا في النهاية ومعالج الدراية الى المبسوط والذخيرة وقال بعد ذلك
في العناية واعلم انه اراد بقوله واذا مات أحد المتعاقدين ما بعد الزرع لان الذي يكون قبله مذكورا فيما يليه ولم يفصل بين ما بينت الأرض ولم يثبت
وكانه ذكر جواب الثابت في قوله في وجه الاستحسان ولما بينت الزرع في السنة الأولى ولم يذكر جواب ما لم يثبت عند موته ولعله ترك ذلك اعتمادا
ودخل في الطلاق اول المسئلة انتهى أقول فيه بحث لان ما ذكر في اول المسئلة انها هو جواب القياس كما صرح به قاطبة فيدخل فيه ما بينت الزرع عند موته
وما لم يثبت ولا فك ان مراده بالجواب في قوله ولكنه ذكر جواب الثابت في قوله في وجه الاستحسان فلما ثبتت الزرع في السنة الأولى ولم يذكر جواب
ما لم يثبت عند موته انها هو جواب الاستحسان فكيف يتم قوله ولعله ترك ذلك اعتمادا ودخل في الطلاق اول المسئلة ولا ريب ان دخول في جواب
القياس لا يقتضي ودخل في جواب الاستحسان ايضا وعن هذا اختلاف المشايخ فيه كما صرح به في الذخيرة حيث قال واذا مات رب الأرض بعد المزارعة
قبل البذر هل يبقى المزارعة فيه اختلاف المشايخ انتهى قوله واذا فسخت المزارعة بين قادم حتى صاحب أرض فاشترى ما كان في إجازة ولا شيء للعامل عليه
الأجارة قال في النهاية فشمهل يحتلج في فسخ المزارعة الى قضاء القاضي او الى الرضى ذكر في الذخيرة فيه اختلاف الروايات فقال لا يلصقه الفسخ من
القضاء او الرضا على رواية الروايات لانها في معنى الأجارة وعلى رواية كتاب المزارعة والأجازات والجامع الصغير لا يحتاج فيه الى القضاء ولا الى
الرضا وبعض مشايخنا المتأخرين اخذوا برواية الزيادة وبعضهم اخذوا برواية الاصل والجامع الصغير انتهى وقال في النهاية والمشببيه بالإجارة
يشير الى انه اختار رواية الزيادة فانه عليها لا يلصقه الفسخ من القضاء او الرضا لانها في معنى الأجارة وعلى رواية كتاب المزارعة والأجازات والجامع
الصغير لا يحتاج فيه الى ذلك انتهى أقول فيه نظر لان التشبيه بالأجارة انما يصلح للإشارة الى انه اختار رواية الزيادة ان لو كانت الرواية في
الأجارة مقصورة على افتقار الفسخ فيها الى القضاء او الرضا وكان المصنف قد انشأ رواية افتقار الفسخ الى احداهما ولم يكن شيء منهما فاما
المصنف قال هناك ثم قول القدر في فسخ القاضي اشارة الى انه يقتصر الى قضاء القاضي في انقضاء وهكذا ذكر في الزيادة في عذر الدين وقال
في الجامع الصغير وكل ما ذكرنا انه ذكر فالأجارة فيه يقتض وهذا يدل على انه لا يحتاج فيه الى قضاء القاضي انتهى فتأمل قوله وليس للعامل ان
يطالبه بما كبر الأرض وحضر الانذار شيئا قال في النهاية الفسخ بعد عقد المزارعة وعمل العامل يتصور في صور ثلاث ذكر في الكتاب الصورتين منها
وهما ما اذا فسخ بعد ما كبر الأرض وحضر الانذار وما اذا فسخ بعد نبات الزرع قبل ان يستحصل ولم يذكر ما اذا فسخ بعد ما نزع العامل الأرض الا انه

الراجح

ان

والمساقاة هي المعاملة في الاستعجار والكلام فيها كما الكلام في الزعارة وقال الشافعي مراد المعاملة جائزة ولا يجوز الزعارة
 لا يتبع للمعاملة لأن الأصل في هذا المضمرة والمعاملة أشبه ببيع لأن فيه شركة في الزيادة دون الأصل وفي الزعارة لو شرط الشركة
 في البيع دون البدن بان شرطه فعد من رأس الخارج فيفسد فجعلنا المعاملة أصلاً وجوزنا الزعارة تبعاً لها كالشرب في بيع الأرض
 والمتولي في وقف العقار وشرط المدة قياس فيها لأنها اجارة بمعنى كفا في الزعارة وفي الاستحسان إذا لم يبين
 المدة يجوز ويقع على أول غير يخرج لأن التوكل لا ركنها وقت معلوم وقيل ما يتفاوت ويدخل فيها ما هو الملتفت
 وأما ركن البدن في أصول الرطوبة في هذا فنزلة أدراك الثمار لأن له نهاية معلومة فلا يشترط بيان المدة بخلاف الزرع لأن
 ابتداءه يختلف كثيراً في وقتها وبيعها ولا انتهاء بناء عليه فتدخل الجبالة وتختلف ما إذا دفع إليه غرساً فعلق
 ولم يبلغ الثمرة معاملة حيث لا يجوز إلا ببيان المدة لأنه يتفاوت بقوة الأرض وضعفها فتدأ فاحشاً وتختلف ما إذا دفع نخلاً
 أو أصولاً رطبة على أن يقع م عليها أو أطلق في الرطوبة فتفسد المعاملة لأنه ليس لذلك نهاية معلومة
 ولأن الزعارة لما وقع فيها الخلفاء بين الأئمة كانت الحجة إلى علمها من فقدت ولأن تقريراتها أكثر من تقريرات المساقاة انتهى أقول
 في تقريره نوع غلط فانه قال في أوائل كلامه لأن المساقاة جائزة بلا خلاف وذلك يقتضي عدم وقوع الخلاف أصلاً في جواز المساقاة وليس كذلك
 قطعاً لأن الجاهلية لم يجزها كما ذكر في نفس الكتاب حيث قال أبو حنيفة المساقاة يجوز من الثمن باطلاً وكذا في غير مجزها كما ذكر في عامة الشرح وقال
 جمهور الشراح كان من حق المساقاة أن يقدم على الزعارة لكثرة من يقول بجوازها ولورود الأحاديث في معاملة النبي عليه السلام بأهل خيبر إلا أن
 مؤيدون صوب إيراد الزعارة قبل المساقاة أحدها منه الاختيار إلى معرفة أحكام الزعارة لكثرة وقوعها والثاني كثرة تفرج مسائل الزعارة بالنسبة إلى
 المساقاة أقول فيه أيضاً شيء وهو أن قوله ولورود الأحاديث في معاملة النبي عليه السلام بأهل خيبر محل نظر فإن الأحاديث كما وردت في حق المساقاة
 وردت في حق الزعارة أيضاً من غير فصل سيما الأحاديث الواردة بطريق شقي في قصته أهل خيبر من هذا قال المصنف في أوائل كتاب الزعارة وهي في
 الزعارة فائدة عند أبي حنيفة وقال لا جازة لما روى أن النبي عليه السلام عامل أهل خيبر على نصف ما يخرج من ثمر وأزرع انتهى وكان كلاماً من فريقي
 الشراح الطبع على ما في كلام الآخرين الغلط حيث ترك باطل به الآخر كما ترى قوله والمساقاة هي المعاملة قال في النهاية والمساقاة هي المعاملة
 بلغة أهل المدينة ومفهومها اللغوي هو الشرعي فهو معاقدة دفع الأشجار والكروم على من يقوم بأصلها على أن يكون له سهم معلوم من ثمرها انتهى
 ورد عليه صاحب الأصلح والإيضاح حيث قال هي عبارة عن المعاملة بلغة أهل المدينة وفي الشرع عقد على دفع الشجر إلى من يصالحه من
 ثمره وقال في الحاشية مفهومها اللغوي أعم من الشرعي لأنه لا عين له كما توهمه صاحب النهاية انتهى أقول ليس ذلك بوارداً إذا الظاهر أن المراد بالمعاملة
 في قوله والمساقاة هي المعاملة بلغة أهل المدينة هو المعاملة المعهودة بين الناس المسماة بلغة أهل المدينة وهي معاقدة دفع الأشجار والكروم إلى
 من يقوم بأصلها على أن يكون له سهم معلوم من ثمرها وليس المراد بها مطلق المعاملة الشاملة لمثل البيع والاجارة وسائر العقود حتى يكون في معاملة
 اللغوي أعم من مفهومها الشرعي ولا يلزم أن لا يصح قوله المساقاة هي المعاملة بلغة أهل المدينة أو لا شك أن أهل المدينة لا يطلقون لفظ مساقاة
 على كل معاملة بل إنما يطلقونها على معاملة مخصوصة معهودة بين الناس وقد اختلفت ذلك المراد أيضاً بأن المساقاة عبارة عن المعاملة بلغة
 أهل المدينة فلا يتصور أن يكون مفهومها اللغوي أعم من الشرعي كما لا يخفى قوله والكلام فيها كالقوام في الزعارة قال في النهاية يعني شرطاً
 في الشرط التي ذكرت في الزعارة انتهى أقول في هذا التفسير غلط لأن الشرط التي ذكرت للزعارة ليس كلها شرطاً للمساقاة فإن شرط
 المساقاة أربعة كما نص عليه الإمام فاضلان في فتاواه وفي النهاية وغيره أيضاً وشرائط الزعارة ثمانية كما مر في الكتاب في أوائل الزعارة وكيفية
 يتم القول بأن شرط المساقاة هي الشرط التي ذكرت للزعارة وقد سبق صاحب الكفاية إلى هذا التفسير الذي ذكره صاحب العناية ولكن قبيح
 بما يصلح في الجاه حيث قال أتى وشرطها هي الشرط التي ذكرت للزعارة مما يصلح شرطاً للمساقاة انتهى ثم أقول لعل مراد المصنف بقوله
 والكلام فيها كالقوام في الزعارة أن الدليل على جوازها وعدم جوازها على القولين كما مر في الزعارة ويرشد إليه قوله وقال الشافعي المعاملة جائزة
 ولا يجوز الزعارة لا يتبع إلى آخره فانه بيان قول ثالث فارق بين كون الزعارة أصلاً وكونها تبعاً فلو كان المراد بقوله والكلام فيها كالقوام في الزعارة

وعدت رسة الغراس لا تنضجها بالارض فيجب قيمتها واجز مثله لانه لا يدخل في قيمة الغراس لتقومها بنفسها وتفي بحجها طريق اخر بيننا في كفاية المنتهى وهذا الصلحما والله اعلم

كتاب الذبايح

مقرر وقد مرسله جواز الشخ بالاغدار رواية واحدة فذكر مسكتنا هذ ويعدا ربيان وقوم الروايتين فيما يدل على ان المراد تبرك ذلك العمل في قوله ولو اراد العامل ترك ذلك العمل هو الترك الاختياري لا غير فتأمل قوله وتعدروا الغراس لا تصالها بالارض قال صاحب النهاية يعني لو قطع الغراس وسلمها لم يكن تسليمها للشجر الغراس بل يكون تسليمها لقطعة خشبية وهو ما شرط ذلك بل شرط تسليم الشجر بقوله على ان يكون الارض والشجر بين رب الارض والغراس نصفين فلمالم يكن تسليمها وهي ثابتة وجب رد قيمتها انتهى واتفقوا في مشج هذا العمل على هذا المنوال صاحب علاج الدرر اية وصاحب العناية واغترض بعض الفضلاء على قوله لو قطع الغراس سلمها لم يكن تسليمها للشجر بل يكون تسليمها لقطعة خشبية حيث قال فيه بحث اذ سلم حينئذ لم يكن تسليمها للشجر انتهى اقول منع ذلك مكابرة لان الشجر على النقص علميني عامة كتب اللغة ما كان على ساق من نبات الارض فاذا قطع الغراس لم يصدق عليه هذا الحد فلا يطلق عليه لفظ الشجر فلا يكون تسليمه المتلصق تسليمها للشجر لا لقطعة بل يكون تسليمها لقطعة خشبية كما قاله هو لا والشرح نعم ان قولهم كان الشجر تسليم الشجر لا تسليم قطعة خشبية متدرك لا يجدي طالما ههنا لان استحقاق الغراس الشجر ليس يقتضي الشرط بل يكون الشجر مكانا كما صرح به ولما يجب على رب الارض رد قيمة تمام الغراس مع كون المشروط ان يكون الارض والشجر بين رب الارض والغراس نصفين ثم ترشد قوله وفي تحريكها وجه آخر مبني في كفاية انتهى يعني وفي تخرج هذه المسئلة طريق آخر في دليل آخر سوى ما ذكرناه في كتابنا هذا من طريق فقيه الطحان بيناه اسي بينا ذلك الطريق الآخر في كفاية انتهى قال كثير من الشراح في تفسير ذلك الطريق وهو شرط رب الارض نصف الغراس من العامل بنصف ارضه او مشراوه جميع الغراس بنصف ارضه ونصف الخارج فكان عدله هو ان هذا العقد لجماله لانه الغراس نصفها اوجبها الا اعتبار معنى الاستيعار الذي هو في معنى فقيه الطحان انتهى اقول يراد على الصورة الثانية ما ذكره وهي قولهم او مشراوه جميع الغراس بنصف ارضه ونصف الخارج انما لا تصح لان يكون طريق تخرج هذه المسئلة لان وضع هذه المسئلة على ان يكون الارض والشجر بين رب الارض والغراس نصفين وفي الصورة المذكورة يكون جميع الغراس لرب الارض فلا يتصور المناصفة في الشجر فتأمل

كتاب الذبايح

قال جمهور الشراح المناسبة بين الزارعة والذبايح كونها المتافاة في الحال لا الانتفاع في المال فان الزارعة انما تكون بالتمام احب في الارض للانتفاع بما ينبت منها والذبايح الحبوب انما يزرع في الارض للانتفاع بالذبايح في الحال لا الانتفاع بالذبايح في المال فان الانتفاع في المال لا يتحقق في الذبايح انتفاء قيمتها على ظاهره ما ذكره من سببها انما يقتضي تعقيب الزارعة بالذبايح دون تعقيب المساقاة بالذبايح اذ لا اتلاف في المساقاة والذي وقع في ترتيب الكتاب تعقيب المساقاة بالذبايح لا تعقيب الزارعة بها فلا يتم التعقيب اللهم الا ان يقال جعلوا الزارعة والمساقاة في حكم شيء واحد بنا على اتحادهما في اكثر الشرائط والاحكام كما تقر في مباحثهما فكانت المناسبة المذكورة بين الزارعة والذبايح بمنزلة المناسبة بين المساقاة والذبايح فاعتقوا ان ذلك وعن هذا ترى كثير من اصحاب معتبرات الفتاوى كالفقيه في المساجد وفتاوى قاضي خان وغيره انكفوا انكفوا كتاب الزارعة وجعلوا المساقاة بابا منها وعنونوها بالعامة وذكر كل واحدة من الزارعة والمساقاة في الكتاب بكتاب على حدة لا يدل على استبدال كل واحدة منهما بذاتها و

قال الذكوة شرط حل الذبيحة لقوله تعالى الا ما خذ كنيتو وكان هياكل الذم النفس من اللحم الطاهر وكما ثبت به محل ثبت به الطهارة
في النكول وغيره فانه ما ينبغي عبادته قوله عليه السلام ذكوة الارض يسير ما يوحى لاختياره كالبحر فيما بين الله والحيات واضطرار
بعض البحر في احدى موضعين كان من البدن والثاني كالبدن عن الاول كانه لا يصار اليه الا عند الجزع الاول وهذا اية البدلية وهذا ان كان الحل
عمل في اخراج الدم والثاني اخراجه فيه فاكتفى به عند الجزع الاول اذ التكليف بحسب الوسم ومن شرطه ان يكون الذابح
صالحا صلة التوحيد اما اعتقادا كالمسلم او دعوى كالكفاي وان يكون حلالا خارجا عن الحرم على ما بينه ان شاء الله تعالى

اختصاصها باحكامها بل يفي حجة الثمار بينها في الجملة الا يرى انهم ذكروا الصلوات بكتاب على حدة عقيب ذكرهم كتاب الميعود مع انه من انواع الذبائح
تقعا كما صرحوا به من ان الذبائح جمع ذبيحة وهو اسم ما يذبح كالذبح والنحر مصدر فربح اذا قطع الاوداج كذا في الكافي والكافي اعلم ان بعض المتأخرين
من مشائنا ذهبوا الى ان الذبح محظور اعتقلا لما فيه من ايلام الحيوان ولكن الشرع احله قال شمس الاثمة السرخسي في المبسوط بعد نقل قولهم وهذا
عندى باطل لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتناول اللحم قبل سبعة ولا يظن به ان كان ياكل ذبائح المشركين لانهم كانوا يذبحون بها
الا حناهم فصرنا ان كان يذبح وليطه ونفسه وما كان يفعل ما كان محظورا اعتقلا كالكذب والظلم والسفاهة انتهى وقال في العناية بعد ذكر ذلك واجب
بانه يجوز ان يكون ما كان ياكل ذبائح اهل الكتاب وليس الذبائح كالكذب والظلم لان المحظور العقلي ضربان ما يقطع تحريمه فلا يرد الشرع بابسته
الا عند الضرورة وما فيه نوع تجويز من حيث تعدد منفعة يجوز ان يرد الشرع بابسته ويقدم عليه قبله نظرا الى نفسه كالحجامة للاختلاف وتراخيهم
بما فيه الملم انتهى وقال العيني بعد نقل ما قاله شمس الاثمة السرخسي والجواب المذكور في الفتاوى
قلت كل من الكلايين لا يخدعون نظرا الاول فلا يحتاج الى دليل على انه كان يذبح بنفسه قبل البثنة واما الثاني فذلك يحتاج الى دليل على انه كان
ياكل ذبائح اهل الكتاب فلم يجوز ان لم يكن اكل شيئا من الذبيحة الا بعد البثنة انتهى اقول ليس هذا شئ بل لان كون النبي صلى الله عليه وسلم يتناول
اللحم قبل البثنة امر متواتر لا يحتاج الى دليل والدليل على انه كان يذبح بنفسه عشر شمس الاثمة ان لا يظن به عليه السلام انه كان ياكل ذبائح المشركين
كما ذكره والجب يمتنع ذلك بناء على جواز ان كان ياكل ذبائح اهل الكتاب ولا يلزمه الدليل عليه ولا يحتاج اليه لكونه ما نفعنا لا مستقلا فلا حصل تحظروا
قوله قال الزكوة شرط حل الذبيحة قال في غاية البيان وهو اوقع على خلاف وضع الكتاب لانه اذا ذكره لفظ قال في اول المسئلة كان يشير فيه الى
اذكرني في الجامع الصغير ومختصر القدوري وهما لم تقع الاشارة الى احدهما ولهذا لم يذكر في التبريد وكان ينبغي ان لا يورد لفظ قال او يقول قال
العبد الضعيف مشير اليه الى نفسه انتهى وقال العيني بعد نقل ذلك قلت هذا التطويل بلا فائدة لانه ذكر في مواضع كثيرة من الكتاب لفظه قال باخبار
الفاعل واراد به نفسه فهذا ايضا مثله ولا يلزم لعين الفاعل الا ترى انه عندنا شاذ والقول الى القدوري او محمد بن الحسن لم يصرح بقاعده
كذلك عندنا سنده الى نفسه ولا ينبغي هذا الا على من لا يميز مسائل القدوري من مسائل الجامع الصغير ومن لم يميز بينهما لم يستحق الخوض في المداينة
انتهى كلامه اقول الحق اذكرني غاية البيان وقول العيني ذكر في مواضع كثيرة من الكتاب لفظه قال باخبار الفاعل واراد به نفسه ان اراد به انه ذكر
في اول المسئلة في مواضع كثيرة من الكتاب مشير اليه الى نفسه فهو فريته بل امرته فاذا ذكر في اول المسئلة كان يشير بها الى اذكرني في الجامع الصغير
مختصر القدوري على الاطراف كما ذكره صاحب الفتاوى وان اراد بذلك انه ذكر في اول المسئلة في مواضع كثيرة من الكتاب مشير اليه الى نفسه فهو
ولكن اذكرني في مثل تلك المواضع كان يقول قال العبد الضعيف على ما وقع في نسخ التبريد او قال رضي الله عنه على ما وقع في نسخ الجديدة ولم يقع
ذكر لفظه قال وحده في مثل تلك المواضع قط وهذا غير خلاف على من لا يميز بينا اليه كلام المصنف فشاخ العيني مكافيا فذكره هنا قوله قوله تعالى
الا ما ذكيت فان حكم ما بعد الا استثناؤه لان ما قبله وقد قال الله تعالى قبله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الى اخره فاستثنى من الحرمة المذكور فيكون

١٢٢٨

وهي سموية واقلا ثلاث فيتناول المرى والوجدين وهو حجة على الشافعي في الكفاء بالخلقوم والمرى الا انه لا يمكن قطع احد الثلاثة
 لا بقطع خلقوم فيثبت قطع المخلقوم باقتضائه وبما ذكرنا من غير ما ذكره ولا يحق له الاكثر مما بل يشترط قطع جميعه باقتضائه ان قطع اهل الكل
 وان قطع اكثر مما ذكرنا في حقيقته وود لا بد من قطع المخلقوم والمرى واحده الوجدين قال اخا الله عنه هكذا ذكر القدر في الاختلاف في حقيقته
 وليس من في كتبنا اشناهم الله ان هذا قول ابي يوسف وحده وقال في الجامع الصغير وان قطع نصف المخلقوم ونصف الادراج لم يكن في قطع اكثر
 من واحد من خلقوم بل في كل واحد من الثلاثة خلافا لاختلاف الرواية فيه فالجواب ان عند ابي حنيفة ثم اذا قطع الثلاثة في ذلك كان يعمل به كان يقول ابو يوسف
 او لا يشيعر لما ذكرنا وعن محمد انه يعتبر اكثر من كل فرد وهو رواية عن ابي حنيفة لان كل فرد منها اصل بنفسه لا ينشأ بالجمع عن غيره ولو كان
 بغيره يعتبر اكثر من كل فرد منها ولو كان في يوسف من ان المقصود من قطع الوجدين انوار الدم فيبقى احدهما عن الآخر اذ كل واحد منهما مجرى الدم اما المخلقوم
 بما لفت المرى فانه مجرى لعلف والداء والمرى مجرى النفس فلا بد من قطعهما ولا في حقيقته ان الاكثر من اثنين مقام الكل في كثير من الاحكام
 ثلث قطعها فانه لا يكون كواحد للمقصود يحصل بها وهذا انوار الدم المسفوح والجمع في اخرج الخ كانه لا يحصى على قطع مجرى النفس اذ الطعام يخرج لقطع احد الوجدين فيبقى
 عن زيادة التعاقب اذ اذا قطع الشبه الاكثر في فانه لم يقطع شيئا اعتدلا بل هو كالموت في ان لا يكون في كل واحد من الثلاثة اذا كان من في كل واحد بل ان كان في كل واحد

قوله فيكون كسر المنزلة هو الايقان ان الفسخ الحكان من قبيل الافراد دون الفرى كان فتح المنزلة هنا هو الاستسباب ان ما ذكرنا
 قال وقد جاء فرى بمعنى افرى ايضا الا انه لم يسمع به في الحديث انتهى فعلى هذا الاجمال لكسر المنزلة في الحديث لكونه غير مسموع به فضلا عما ان يكون
 الايقان والسبب واما قول المصنف فيما بعد في اشنا تحليل قول محمد ولو رد الامر لغيره فلعلمه بجزء منه على احتمال فرى بمعنى افرى ايضا كما ذكرنا في المنزلة
 ولا ينافيه عدم السماع به في الحديث لان ما ذكره فيما بعد لنفسه لا ينظر الحديث واغتيا منه لعدم الفرق بين الفرى والافر اسقاطا كما ذكرنا في المنزلة
 كما ينبغي ان يفهم من المقام قوله هي اسم جمع واقلا الثالث فيتناول المرى والودجين وهو حجة على الشافعي في الاكتفاء بالخلقوم والمرى قال
 في العناية ارجح الشافعي بانه جمع الاوداج واثمة الاودجان فدل على ان المقصود بهما يحصل به زهوق الروح وهو قطع المخلقوم والمرى لان
 الحيوان لا يعيش بعد قطعها اقول به وعلى هذا الاحتجاج انه لو كان المقصود بهما يحصل به زهوق الروح لكفى قطع واحد من المخلقوم والمرى
 اذ الحيوان لا يعيش بعد قطع احدهما ايضا كما لا يخفى وقد افسح عنه المصنف في تقرير دليل ابي حنيفة فيما بعد حيث قال لانه لا يجزى بعد قطع مجرى
 النفس او الطعام مع ان الشافعي لم يقل بكفاية قطع احدهما بل بشرط قطعها معا وقال في العناية بعد ذكر الاحتجاج المسفوح وهو ضعيف
 ومعنى المفظا فلان الاوداج لا دلالة لها على المخلقوم والمرى اصلا ولا بمعنى فلان المقصود اسالة الدم الخس وهو انما يحصل بقطع مجراه
 انتهى اقول ما ذكره في وجه ضعفه لفظ ليس بسد اذ قد ذكرنا في الاحتجاج المزبور وجه دلالة الاوداج على المخلقوم والمرى باجمع الاوداج واثمة
 الاودجان فدل على ان المقصود بهما يحصل به زهوق الروح وهو قطع المخلقوم والمرى فلا معنى بعد ذلك لمجرد نفى دلالة الثما عليهما بل لا بد من بيان
 محذور كما لا يخفى قوله الا انه لا يمكن قطع هذه الثلاثة الا بقطع المخلقوم فيثبت قطع المخلقوم باقتضائه قال بعض الفضلاء فيه بحث لان المفهوم من
 كلام المصنف الذي سيذكره في تعليل ابي حنيفة على الاوداج على الاستغراق حيث بنى تعليله على قيام الاكثر مقام الكل فحينئذ يثبت قطع المخلقوم
 يتناول اللفظ لا يقتضاه انتهى اقول ليس هذا بشي لان ما سيجي من كلام المصنف في تعليل قول ابي حنيفة وان اقتضى حل الاوداج على
 الاستغراق الا انه لا يقتضى ان يكون الاستغراق من جهة واحدة كدلالة اللفظ عليه عبارة بل يجوز ان يقتضى الاستغراق
 من جهة واحدة كدلالة اللفظ على قطع الثلاثة عبارة وعلى قطع الرابع ايضا اقتضاه كما ذكره بهن اذ لا شك انه يحصل
 من المجموع استغراق العروق الاربعة كلها وان كان من جهتي الدلالة اعني العبارة والاقتضاء فلا ترفع بين كلامي المصنف كما توهم قوله
 ويخرج الدم بقطع احد الودجين فيكتفي به بخرن عن زيادة التعذيب اقول لقائل ان يقول لو كان في قطع الودجين معاوية التعذيب
 وكان في الاكتفاء بقطع احدهما بخرن عنها لما كان قطع العروق الاربعة جميعا في الزكوة اولى عند ابي حنيفة ايضا بل ينبغي ان يكون الاكتفاء بقطع
 احد الودجين اولى فان تعذيب الحيوان بلا فائدة مما يجب الاحتراز عنه على ما يقرئ في كثير من قواعد الفقه من انه صرح في الشرح وغيره بان
 قطع الجميع اولى عند ابي حنيفة ايضا فاقابل قال في العناية لا يقال الاوداج جمع دخل عليه الا ان واللام وليس ثم معهود فليصرف ال
 الواحد كما في قوله تعالى لا يجل لك النساء من بعد لان ماتته ليس افراده حقيقة والافراد الى الجنس فيا يكون كذلك انتهى وادروا على بعض

7-20-68

[illegible]

الذبح التوسل الى الاكل وقدم الذبح لان وسيلة الشئ تقدم عليه في الذبح قوله وقوله من السباع وذكر عقيب النوعين فيصرف اليها فحينئذ
سباع الطيور والبهايم الاكل ماله غلب او ناب قال صاحب غاية البيان وكذا قرئ شيخ الاسلام خواهر زادوه في شرح المبسوط ثم قال ولما في هذا
التقرير نظر لان الثقات من المحدثين ردوا الجبش باجماعهم فتقدم كل ذي ناب من السباع على كل ذي غلب من الطيور فلا يمتشي بهذا التقرير ولو كانت
ملك الرداية فيمنع النصارى قوله من السباع الى النوعين جميعا لان قوله وكل ذي ناب اولى بالانصراف اليه لكونه اقرب انتهى اقول ان قوله لا
قوله وكل ذي ناب اولى بالانصراف اليه لكونه اقرب ليس تمام لان كونه اقرب انما يقتضي اولوية انصرافه اليه من انصرافه الى النوع الاول وحده
ولا يقتضي اولوية انصرافه اليه من انصرافه الى النوعين اليها ومدعى اثنين انصرافه اليها معا فلا يقتضيه ما ذكره والوجه ان يقال بين النوع
الاول بقوله من الطيور وهو ياتي ان يكون البيان المذكور في ذيل النوع الثاني وهو قوله من السباع مصروفا الى النوعين جميعا اذ المتبادر
ان يكون كل من البيانيين قيد الماقرن به من اصالة النوعين مكررا بازاء الاختلاف بين الحكم الشرعي على هذه خلاف المتبادر ومن الكلام فثبت
قوله والسبع كل مختلف منتجب جاسر قائل عادة قال الشرح الفرق بين الاختلاف والانتخاب ان الاختلاف من فعل الطيور والانتخاب
من فعل السباع البهايم انتهى اقول فعلى هذا كان ينبغي للمصنف ان يقول والسبع كل مختلف او منتجب الى آخره لانه قوله والسبع كل
مختلف منتجب يشعر بجماع الاختلاف والانتخاب في كل سباع وهذا لا يتصور على الفرق المذكور كما لا يخفى قوله وذكر هو اكل الخمر والبنات لانها
ياكلان الجيف الخمر جمع رتمه وهي طائر يقع يشبه النسرين في الخلقة يقال له الاون كذا في الصحاح والبنات طائر البعث الى الغبرة دون النقرة
بطي الطير ان كذا في الصحاح ايضا مغريا الى ابن السكيت وقال في القاموس البنات مثلثة الاول طائر غير انتهى قال جمهور الشرح هنا الجف
ما لا يصيد من صفار الصيد ضعافه وقال بعض منهم بعد ذلك كالعصافير ونحوها اقول بهذا التفسير منهم لا يناسب ما في الكتاب اما الاول فانه يتناول
يوكل لحمه ايضا كالعصافير فانها ما يوكل لحمه بلا خلاف كما صرح به في اوائل كتاب الصيد والذباح من فتاوى قاضيخان واما ثانيا فلان كثيرا
ما لا يصيد من صفار الطير وضعافه لا ياكل الجيف بل ياكل لحمها كما لا يخفى فلو كان المراد بالبنات المذكور في الكتاب ما خبره به بل زعم ان لا يصيد
لمصنف لانها ياكلان الجيف نعم وقع في بعض كتب اللغة تفسير البنات بما فسر الشرح به ههنا فانه قال في ديوان الادب البنات ما لا يصيد
من الطير وقال في المغرب البنات ما لا يصيد من صفار الطير كالعصافير ونحوها وقال في الصحاح قال الفرأبنات الطير شرارها وما لا يصيد منها
انتهى الا ان شئنا من ذلك لا يصلح ان يجعل تفسيره ما في الكتاب لما ذكرنا من الوجهين وانما التفسير المناسب لما في الكتاب ما قدسناه مما ذكر
الصحاح او لا مغريا الى ابن السكيت وما ذكره في القاموس ايضا تبصر ترشد قوله وانما تكمه الحشرات كلها استلزاما بالالفب لانه منها قال
ما جب معراج الدرر اية امي لان الفص من الحشرات فاذا رتب الحكم على الجنس منجب على جميع افراده كما اذا قال طبيب لمرض لا تأكل اللحم البعير
ناول نسيه كل افراده انتهى واتفق اثره العيني اقول ليس ذاك بسديد لان الاستدلال على كراهية الحشرات كلها بكراهية الفص لكونه من تلك
الحشرات انما هو من قبيل ان يرتب الحكم على فرد واحد الجنب فيوجب ذلك الحكم على سائر افراد ذاك الجنس ايضا لا من قبيل ان يرتب الحكم

قال صاحب النسخة في كل حيوان من هذه الاضحية من نفسه وعن ولده الصغار اما الواجب
فان لا يبيح حلقه ومحمد بن الحسن واحمد بن حنبل عن ابى اليسيف رحمه الله

والصالح وغيرهما فان المذكور فيما ان الاضحية شاة فانه في يوم الاضحية ولم يذكر في واحد منها عموم الاضحية لشي من غير الشاة كما يشعر به لفظه ونحوه
في عبارة صاحب النهاية وقال صاحب العناية ومخرج الدرر في الاضحية في اللغة اسم ما يذبح في يوم الاضحية انتهى اقول فيه ساحة ظاهرة فانه
يتناول كل ما يذبح في يوم الاضحية من شغل الدجاجة والحمامة ونحوهما لا يطلق عليه لفظ الاضحية لا بحسب الشرح ولا بحسب اللغة وقال صاحب الكفاية
والكفاية هي الاضحية بها اسم ما يذبح في يوم الاضحية انتهى اقول فيه خلل بين فانه يتناول كل ما يذبح في يوم الاضحية وغيره وانما هذا معنى الاضحية مطلقا ولا شك ان
الاضحية اخص منها ثم قال صاحب النهاية واما شرعا فالاضحية اسم حيوان مخصوص وهو الابل والبقر والضأن والماعز من مخصوص وهو
فصاعدا من هذه الانواع الاربعة والجذع من الضأن يذبح بينة القربة في يوم مخصوص وهو يوم الاضحية عند وجود بشرطها وسببها انتهى في
صاحب العناية وفي الشريعة عبارة عن فريضة حيوان مخصوص في وقت مخصوص وهو يوم الاضحية انتهى اقول يريد على ظاهره ان الاضحية في الشرع
عبارة عما يذبح من حيوان مخصوص في وقت مخصوص لا عن فريضة ذلك الحيوان في ذلك الوقت فان هذا معنى التضحية لا معنى الاضحية وقد لوح
الي صاحب الاصلاح والايضاح حيث قال في الشريعة ما يذبح في يوم الاضحية بينة القربة وقال فيما نقل عنه ومن قال عبارة عن فريضة
مخصوص في وقت مخصوص فالمراد بالاضحية التضحية انتهى ثم اقول يمكن ان يجاب عنه بحمل الكلام على المساحة بناء على ظهور المرام فيكون المراد بذكر
حيوان مخصوص هو الحيوان المذكور نفسه وبذلك ما قيل في تعريف العلم بحصول صورة الشيء في العقل ان المراد منه هو الصورة الحاصلة في
العقل على المساحة كما حققه الشرح الجليل في عدة مواضع من تصانيفه ولعن بعض الفضلاء في التعريف الذي ذكره صاحب العناية بذكر
حيوان مخصوص يعني عن ذلك القيد الآخر فان المراد بالمخصوص ما يعم مخصوص النوع وهو الانواع الاربعة الابل والبقر والضأن والماعز من
السنة ايضا وهو الشئ فصاعدا من الانواع الاربعة المذكورة والجذع من الضأن وحده فلا يمتنع التعريف بشئ نعم لو فصله كما وقع في الشاة
وغيره لو كان انظر لانه سلك مسلك الاجمال اعتمادا على ظهور تفصيل ذلك في تضاعيف المسائل الآتية ثم قال صاحب النهاية واما شرطها
فانواع بشرط الواجب بشرط الاداء اما شرط الواجب فالبيان الذي يتعلق به وجوب صدقة الفطر والاسلام والوقت وهو ايام النحر
ولدت المرأة ولدا بعد ايام النحر لاجب الاضحية لاجله ثم قال واما شرط الاداء فالوقت ولو ذهب الوقت بقطر الاضحية الا ان في حق التعمين
بالامصار يشترط شرط آخر وهو ان يكون بعد صلوة العيد ثم قال واما سببها فهو البسم في هذا الكتاب فان سبب وجوب الاضحية هو ضعف العقل
فيما بانها مكنته او يفسره لم يذكر في اصول الفقه ولا في فروعها الا الاول فاقول بالبدن التوفيق ان سبب وجوب الاضحية الوقت وهو ايام النحر
والنحر شرط الواجب وانما قلنا ذلك لان السبب انما يعرف بنسبة الحكم وتعلقه به اذ الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون جارا ثابته سببا
وكذا اذ الازم فكل من ذكره كما عرف ثم ههنا تذكر وجوب الاضحية بتكرار الوقت ظاهر وكذلك الاضافة فانه يقال يوم الاضحية كما يقال يوم
الجمعة ويوم العيد وان كان الاصل هو اضافة الحكم الى سببه كما في صلوة الظهر ولكن قد يضاهى السبب الى حكمه كما في يوم الجمعة ومثل هذه

وإنما سببه ذلك في آخر ما ذكره من حال الشافعي رحمه الله وذكر الطحاوي رحمه الله أن قول أبي حنيفة رحمه الله عليه واجب على من
أبى بيعه ونحوه من غير أن يذكر بعض المشايخ الاختلاف وجه السنة قوله عليه السلام من أراد أن يبي
منكم فادخل من شجرة وأظفأ من شيطان والتعليق بالإرادة ينافي الوجوب ولا ينافي كآت ووجه على المقيد
لوجوب على المبادر لا يفتحا لا يختلفان في الوظائف المالية كالزكاة وقصارها كالتبيرة

الاشارة في الاضحية لم توجد في حق المال الا يرى انه لا يقال اضمية المال ولا مال الاضحية فلا يكون المال سببا انتهى اقول فيه نظر لان الوقت
لما كان شرط وجوب الاضحية كما صرح به لم يبق مجال ان يكون سببا لوجوبها لان الشيء الواحد لا يبيع ان يكون شرطا وسببا للشيء واحد آخر
تقرر في علم الاصول ان الشرط والسبب قيمان قد اعتبر في احدهما ينافي الآخر فانه قد اعتبر في السبب ان يكون موصلا الى السبب في الجملة
وفي الشرط ان لا يكون موصلا الى الشرط اصلا بل كان وجود الشرط متوقفا عليه ومن الممتنع ان يكون شيء واحد موصلا الى شيء واحد آخر وان
لا يكون موصلا اليه في حالة واحدة لاقتضاء اجعل التقيدين وعن هذا قالوا في الضلوة ان الوقت سبب لوجوبها وشرطا لانها فلم يلزم ان يكون
سببا وشرطا بالنسبة الى شيء واحد قوله الاضحية واجبة على كل حر مسلم مقيم موبن في يوم الاضحية قال في النهاية اخذ من النهاية وهي واجبة
المكانة بدليل ان الموسر اذا اشترى شاة للاضحية في اول يوم النحر ولم يبيع حتى مضت ايام النحر ثم اقتصر كان عليه ان يتصدق بعينها او قيمتها
ولا يشترط ان الاضحية فلو كانت القيمة بالميسرة كان دواها شرطا كما في الزكاة والعشر واخراج حيث يسقط بهذا كالتباص والخارج
بمطلوبه من بيع آفة لا يقال اذ في ما يمكن به المرد من اقامتها تحك قيمة الصلح للاضحية ولم يجب الا بهلاك النصاب فدل ان وجوبها بالقدرة الميسرة
لان اشتراط النصاب لا ينافي وجوبها بالمكانة كما في صدقة الفطر وهذا الاشياء وظيفة التي نظر الى شرطها وهو محرية في شرط فيه الغنى كما في صدقة
الفطر لا يقال لو كان كذلك لوجب التملك وليس كذلك لان القرب المالية قد تحصل بالامتلاك كالاقتاق والمضحي ان يتصدق بالعلم فقد
حصل النعمان اعني التملك والاتلاف باراتة الدم وان لم يتصدق حصل الاخير الى هذا لفظ العناية واعتراض بعض الفضلاء على قوله
بدليل ان الموسر اذا اشترى شاة للاضحية في اول يوم النحر ولم يبيع حتى مضت ايام النحر الى آخره حيث قال فيه ان المشتري اذا كان فقيرا
حين اشترى لها ولم يبيع حتى مضت الايام فكذلك الحكم في ذلك ما ذكره على مطالوبه بحيث اذ ليس في الفقير قدرة ولا مكانة ولا ميسرة فذلك لا يشترط
بنية الاضحية لا للقدرة فليتأمل انتهى اقول ليس هذا الشيء الا لا تراعى الاخذ في ان علة وجوب الاضحية على الموسر هي القدرة على النصاب انما
الكلام هنا في ان القدرة التي تجب بها الاضحية على الموسر هي القدرة المكانة لم القدرة الميسرة فاستدل صاحب النهاية على انها هي
المكانة بمسألة ذكرت في فتاوى تاجيخان وهي ان الموسر اذا اشترى شاة للاضحية في اول ايام النحر فلم يبيع حتى مضت ايام النحر ثم اقتصر كان
عليه ان يتصدق بعينها او قيمتها ولا يشترط ان الاضحية واقضى اثره صاحب النهاية ولا شك في استقامته هذا الاستدلال اذ لو كان وجوبها
بالقدرة الميسرة كان دواها شرطا على التقرر في علم الاصول ولا يضره اشتراك المعصوم مع الموسر في حكم تلك المسئلة وهو وجوب التصديق
بعينها او قيمتها لان علة الوجوب في المعصوم هي الاضحية كما صرح به لا القدرة وعلمته في الموسر هي القدرة لا الاضحية او غنية الاضحية
كما صرح به ايضا فبعد ان تقرر ان علة في الموسر هي القدرة لا غير يكون تلك المسئلة وليلا وانما على تعيين ان المراد بملك القدرة هي المكانة
لا الميسرة على ان اشتراك المعصوم مع الموسر في حكم تلك المسئلة ممنوع اذ الواجب في صورة ان كان المشتري معصوما وهو يتصدق بعينها
حتى لا يخرج بخلاف ان كان موسرا كما يبيح في الكتاب منفصلا وقال ذلك البعض ثم ظاهرا قول المصنف في وقت يدل على ان

فوجه التوفيق له عليه السلام وجبته يوم يفوقه لا يقين مصلانا ومثل هذا الوعيد لا يلحق بتركه غير الوجوب لا بما قد ربه فيها من اليقظة
والتقوى يقال يوم لا نخشى ذنوبنا نحن بالوجوب بل كان الاضافه للاحتصاص وهو بالوجوب حو الوجوب من المقتضى الى الوجوب ظاهر بالنظر
الى الجنس عين لا بداء يختص بالسياب يثق على المياخ واستحتمل ان يكون مقتضى الوقت فلا تجب عليه عزلة الجمعة والمراد بالارادة في آخره
والله اعلم ما وراءه السبيل التغيير والتبديل منسوخة وفي شأه تقام في حجب على ما قيل انما اختص الوجوب بالحكومة لا بنا وظيفة مالية لا تشاء
لا بل لا بد من ذلك هو الحق لا سيما ان كونها فريضة وبلا اقامة لما بينا والسيار وما من اشتراط السعة ومقدار ما يجب به حدة الفطرة ولا هي تيسر

ليس بالقدرة المكتنة واللام يسقط وكان عليه ان يشي وان لم يشتر شاة في يوم النحر انتهى اقول وليس بهذا ايضا انتهى لان مراد المصنف هناك
فوات اذ الاضحية بمعنى الوقت لاستقوطها بالكسبة في حق اقيم ايضا فان الاداء هو تسليم عين الثابت بالام لغت بمعنى الوقت في الواجبات
الموقفة مطلقا لان الوقت شرط لا واما على ما عرفت في اصول الفقه واما القضاء وهو تسليم مثل الواجب بالام فلا يسقط بمعنى الوقت وانما
الغائبة بمعنى شرف الوقت لا غير هذا ايضا ما عرفت في اصول الفقه وقد تقرر في الاصل ان القضاء قد يكون مثل مقول كالصلاة للصلاة وقد يكون مثل غير مقول كالهدية للصوم
وثواب الصدقة والحج وعدو الاضحية من القسم الثاني وقالوا ان اداءه في وقتنا باراته الدم وقتنا بابتدأ معنى وقتها بالتصدق بعينها او بغيرها
فقول ذلك البعض ثم ظاهرا بقول المصنف ويعتبر بمعنى الوقت يدل على ان وجوبها ليس بالقدر المكتنة غير مسلم وقوله واللام يسقط وكان عليه
ان يشي وان لم يشتر شاة في يوم النحر ليس بصحيح اذ لم يقل احد بسقوط وجوبها حتى يصح قوله واللام يسقط ولم يقل احد بجملة اذ الموافات
بعد معنى وقتها حتى يصح قوله وكان عليه ان يشي وان لم يشتر شاة في يوم النحر فان التفتة اراقة الدم وحج انما تقبل في وقت الاداء لا بعد
وانما الذي يلزم بعده قضاءها وهو انما يكون بالتصدق بعينها او بغيرها في مثل ذلك البعض وسبق قول المصنف انها شبه الزكاة من
حيث انها تسقط بهلاك المال قبل مضي ايام النحر كالزكاة تسقط بهلاك النصاب بخلاف صدقة الفطر لانها لا تسقط بهلاك المال بعد اتمام
الفجر من يوم الفطر انتهى وهذا كما صرح في ان المعية فيها هو القدرة الميسرة الى هنا كلامه اقول وبهذا ايضا ساقط جدد لان الاضحية انما تسقط
بهلاك المال قبل مضي ايام النحر لا بهلاكه بعد مضيا حتى لا يفقر بعد مضيا كان عليه ان يتصدق بعينها او بغيرها كما مر بيانه ووجه ذلك ان
في علم الاصول من ان وجوب الاداء في الموافات التي يفيض الوقت عن ادائها كالصلاة ونحوها انما يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب
حقيقة لانه في ذاك الاوان يا شرم بالترك القليلة حتى اذا مات في الوقت لاشي عليه والاضحية من ما يتك الموافات فتسقط بهلاك المال قبل مضي
وقتها ولا تسقط بهلاكه بعد مضي وقتها لتقرر بسبب وجوب ادائها او ذاك بل يلزم قضاؤها بالتصدق بعينها او بغيرها بخلاف الزكاة فانما يكون الخطاب
المطلقة دون الموقفة كما نحن على علم الاصول فتسقط بهلاك النصاب مطلقا اي في اى وقت كان باعتبار القدرة الميسرة فيها ومن شرط
تملك القدرة بقاها بالبقاء الواجب للملا فثبت ان الى العسر كما عرفت في اصول الفقه فلو كان المستعفي في الاضحية ايضا هو القدرة الميسرة لزوم ان
تسقط الاضحية اذ او قضاها بهلاك المال بعد ايام النحر ايضا لكون واما القدرة الميسرة شرطا لا محالة ومراد المصنف بقوله الميزان بيان ان
الاضحية بالزكاة في مجرد سقوطها بهلاك المال في بعض الاحوال لاني استوط بهلاكه في كل حال ومن الذين فيه قوله من حيث انها تسقط
المال قبل مضي ايام النحر كالزكاة بهلاك النصاب حيث قيد بهلاك المال بكونه قبل مضي ايام النحر في سقوط الاضحية واطلاق هلاك النصاب في سقوط
الزكاة والحج ان هذا الفرق مع وضوحه كيف خفي على ذلك البعض حتى جعل كلام المصنف كالصرح في خلافه قوله ووجه الوجوب قوله عليه السلام
من وجده سعة ولم يضح فلا يقرن مصلانا ومثل هذا الوعيد لا يلحق بترك غير الواجب اعترض عليه بقوله صلى الله عليه وسلم من ترك سنتي لم يترك
شعاعتي واجيب بانه يجوز على الترك اعتقاد اذ ان ترك اصلا فان ترك السنة اصلا حرام فيجب المتابعة به لان فيه ترك الاذان والاقامة في

[illegible]

غروب الاضحية بالوقت باختصاص الاضحية في الشرع بذلك الوقت ولا مصاروة فيه تحت تحميمه ليعبر معنى الكلام في هذا المقام بمنزلة اللغو فان كان
 بيان الاختصاص الشرعي وتعيين ذلك الاختصاص كما فعله باختصاصه بالحرية وبالا سلام وبالاقامة وبالبسار وعلى المعنى المذكور يلزم ان يكون
 البسار والاصل هنا مجرد تخصيص التدوير وجوبها بالوقت بدون ان يبين ويعلم اختصاصه الشرعي بذلك الوقت شيئاً اصلاً ولا يخفى ما فيه قوله
 ووقت الاضحية يدخل بطلوع الفجر من يوم النحر الا انه لا يجوز لاهل الامصار والفتح حتى يصل الى الامام العبد قال صاحب النهاية وبهذه العبارة تشير
 الى ما ذكره في المبسوط بقوله ومن ضمنى قبل الصلوة في المصر لا يجزئه لعدم الشرط لعدم الوقت اقول هنا اشكال لان المحشين الذين ذكرنا
 المصنف فيما بعد وجعلها الاصل في هذه المسئلة وكذا سائر الاحاديث الواردة في بيان وقت جواز الضحية لا يدل شيئاً منها على دخول وقت الاضحية
 بطلوع الفجر من يوم النحر في حق اهل الامصار بل يدل ظاهر كل منها على ان اول وقتها في حق من عليه الصلوة بعد الصلوة فمن اين دخل وقتها
 بطلوع الفجر من يوم النحر في حق اهل الامصار ايضا على تقدير ان يتحقق الماخذ ذلك فالاشكال باق الا انه اذا لم يتبادر الى الاضحية بالفتح بعد طلوع
 الفجر من يوم النحر قبل الصلوة في حق اهل الامصار لم يكن اداء وقبل الصلوة في حتم لعدم تحقق الشرط فما معنى جعل ذلك الشرط الذي قبل
 الصلوة من يوم النحر وقتاً للاضحية في حق اهل الامصار ايضا واخره ذلك والظاهر ان شجرة كون وقت ما وقت الواجب محتم اذ ذلك الواجب
 في ذلك الوقت ولذلك اقل من امكان اداه فيه فمقابل حتم ان صاحب الوقاية قال في تحريره هذه المسئلة واول وقتها بعد الصلوة ان يفتح في
 مصر وبعد طلوع فجر يوم النحر ان يفتح في غيره واخره قبل غروب اليوم الثالث انتهى وروى عليه صاحب الاصلاح والابتناح حيث قال في منته
 واول وقتها بعد طلوع فجر يوم النحر واخره قبل غروب اليوم الثالث وشرط تقديم الصلوة عليها ان يفتح في مصر وان يفتح في غيره لا اقول فيما
 نقل عنه في الحاشية هذا من المواضع التي اخطا فيها تاج الشريعة حيث زعم ان اول وقتها يختلف بحسب مكان الفصل وكتم نسبة له تاج الشريعة
 انتهى كلامه اقول للاخطائي كلام تاج الشريعة اصلاً فان مراده بقوله واول وقتها اول وقت وجوبها ولا شك انه اذا كان تقديم
 الصلوة عليها شرطاً في حق اهل الامصار كان اول وقت اداها في حتم بعد الصلوة وان كان بعد طلوع الفجر من يوم النحر ولو بيده بعد اعيان الامام
 بائنهان في فتاواه حيث قال ووقت الاداء لمن كان في المنصر بعد فراغ الامام عن صلوة الضحية انتهى قوله ولو صحى بعد باصلي اهل السجود والقبيل

هل الجبابة اجزاء استحسانا لانها صلوة معتبرة حتى لو انقضت بانها اجزاء استحقاقا الى ان لا يجزئ قياسا وذلك لان اعتبار
جانبا اهل الجبابة يمنع الجواز واعتبار جانب اهل المسجد يجوز ذلك فانه قبل الصلوة من وجه وبعد الصلوة من وجه فوقع الشك في الصلوات في هذه
الاحتمالات وجب الاستحسان فاذا ذكره في الكتاب استثنى اقول به هنا بحث وهو ان ما ذكره في الكتاب من وجه الاستحسان لا يرفع وجه القياس الذي
لعله لان كون صلوة اهل المسجد صلوة معتبرة لثانتي كون صلوة اهل الجبابة ايضا صلوة معتبرة وكيف وقول المصنف وكذا هذا على وجه صريح في
ان صلوة اهل الجبابة ايضا صلوة معتبرة واللايمحور العكس فاذا كانت كلتا الصلواتين معتبرة وقع الشك في جواز التفتيح بعد احدى الصلوات
بل الاخرى لو اقتضى الاخذ بالاحتياط في الصلوات عدم جوازها فلم يتم وجه الاستحسان الذي ذكر في الكتاب في مقابلة القياس الذي ذكره

فصار كما لو باع المصنفه وهذا كان المصنفه قد وقعت عن صاحبها كان المصنف له ومن ائلف لم يفتحه غدا وكان الحكم ما حكمناه
ومن غصب بشا فغصب بها من قيمتها وجاز عن اخصيتها لانه ملكها سابق الغصب بخلاف ما لو اوص
شاة فغصب بها لانه يخرجه بالذبح فلم يثبت الملك له الا بعد الذبح والله اعلم

وقد ثبت المنع من بخلاف القياس فلا يقاس عليه غيره انتهى واذا كان كذلك فكيف قياس عدم جواز بيع الجلد بمثل الخل والابازير على عدم جواز
بيعه بالدرهم كما يقتضيه قول المصنف اعتبارا بالبيع بالدرهم وقد تقررت في اصول الفقهاء ان من شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل معدولا
عن القياس فالظاهر ان ترك القياس على البيع بالدرهم في تحليل هذه المسئلة ويقال في تعليلها لانه لا يصلح ان يكون بدلا عن عين الجلد
مقامه لعدم الانتفاع به كالانتفاع بعين الجلد فلم يكن حكمه حكم عين الجلد بخلاف ما يتقنع بعينه مع قبائه كما مر وقد اشار اليه صاحب البدائع حيث قال
ان بيع هذه الاشياء بما يمكن الانتفاع به مع بقا عينه من شاة البيت كالجواب والمخل لان السيل الذي يمكن الانتفاع به مع بقا عينه يقوم مقام
السيل وكان السيل قانما معنى وكان الانتفاع به كالانتفاع بعين الجلد بخلاف البيع بالدرهم ولذا نسير لان ذلك مما لا يمكن الانتفاع به مع بقا
فلا يقوم مقامه الجلد فلا يكون الجلد قانما معنى انتهى قوله نعم كما لو باع اخصيته قال جماعة من الشراح في بيان معنى هذا الكلام يعني انه لو باع اخصيته
واشترى ثوبا غير ما فلو كان غير ما انقص من الاول تصديق بانفضل على الثانية ولو لم يشتر حتى مضت ايامه لم يصدق بثمنها كما انتهى اقول في حكمه
في بيان مراد المصنف بقوله المذكور حيث جعله في صورتين فزاد في الصورة الاولى اشترى غير ما بثمنها واعتبر بالتصدق في تلك الصورة
في بعض اثنان دون كله وزاد في الصورة الثانية مضى ايامه لم يصدق في كلام المصنف هذا ما يدل على شيء من ذلك وليس في المقام ما يقتضي
شنيئتها كما لا يخفى مع ان الامر في معنى هذا الكلام على طرف التمام على طرف النقص اى كما لو باع محم اخصيته فيكون المراد بالاشارة الى
في الكتاب من قوله ولو باع الجلد والحكم بالدرهم او بما لا يتقنع به الا بما يتقنع به الا بما يتقنع به الا بما يتقنع به الا بما يتقنع به الا بما يتقنع به
قال في الغاية وقوله ومن ائلف محم اخصيته غير متصل بقوله وان تشاها يعني ان تشاها عن التحليل كان كل واحد منهما مشافا محم اخصيته صاحب
ائلف محم اخصيته صاحب كان الحكم ما ذكرناه وهو قوله فكل واحد منهما ان يضمن صاحبه قيمة محم اخصيته انتهى اقول ليس هذا التوجيه لوجوبه فان قول المصنف فان تشاها
فكل واحد منهما ان يضمن صاحبه قيمة محم اخصيته تامة لا بد لها من دليل مغاير لما في التوجيه المذكور وقد اخذ مقارم المسئلة وهو قوله وان
تشاها وضم اليه ان مغاير لما في المسئلة غير مذكور في الكتاب اصلا فصارت ان تشاها عن التحليل كان كل واحد منهما مشافا محم اخصيته صاحب
ذلك صغرى الدليل وجعل كبراه قول المصنف بعد المقدمات الكثيرة ومن ائلف محم اخصيته غير كان الحكم ما ذكرناه ولا يخفى ما فيه واثبت عندى ان
قول المصنف ومن ائلف محم اخصيته غير كان الحكم ما ذكرناه متصل بما قبله وهو قوله وهذا لان اخصيته لما وقعت من صاحبه كان الحكم لما قبله فاقباله بمنزلة
الصغرى وهذا بمنزلة الكبرى ومجموعهما دليل تام على اصل المسئلة وهو قوله وان تشاها فكل واحد منهما ان يضمن صاحبه قيمة محم اخصيته الدليل ان
تضحيه كل واحد منهما لما وقعت من صاحبه كان الحكم الذى ائلفه بالاكل لصاحبه بالنفسه ومن ائلف محم اخصيته غير كان الحكم ما ذكرناه من تضمن
صاحبه اياه قيمة محم وليت شعبرى ان صاحب التوجيه الاول ما ذا يصنع في حق قول المصنف وهذا لان اخصيته لما وقعت من صاحبه كان
الحكم له فعمل بجعله وحده وليلا آخر على اصل المسئلة امر بجعله متصلا بشي آخر غير اصل المسئلة فانظر وتبصر هل تيسر

لا يكون يتم تحليل

فان

في الكتاب

كتاب الكراهية

قال رحمه الله تعالى في معنى الكراهية والمكره والمكروه من غير ان يصرح بان كل مكروه حرام الا انه لما لم يصرح فيه نصرا فاطعنا المروءة على لفظ الحرام وعن ابي حنيفة وابي يوسف رآه في الحرام اقرب وهو يشتمل على فصول منها فصول في الاكل والشرب قال ابو حنيفة يكره لحم الاذن والبائنا وابل الابل وقال ابو يوسف ومحمد لا بأس بابوال الا بـ

كتاب الكراهية

اوراد الكراهية بعد الاضحية لان عامة مسائل كل واحد منها لم يخل من اصل او فرع يرد فيه الكراهية الا يرى ان التضحية في ليالي ايام النحر مكرهية وكذا التضحية في الاضحية لم يصرح فيها وحدها وابدال غيرها مكانها وكذلك خرج الكتاب الى غير ذلك كما ان الامر في كتاب الكراهية كذلك كما في الشرح ثم ان عبارات الكتب قد اختلفت في ترجمة هذا الكتاب فقد سماه محمد بن الجراح الصغير باسم الكراهية وعليه وضع الطحاوي في مختصره وتبعها المصنف وسماه محمد بن الاصل بالاستحسان وعليه كتب كثير من مشائخنا كما كان في الحكم الشديد والمبسوط والمحيط والذخيرة والمغني وغيرهما وسماه الكرمي في مختصره بالخطبة والابانة وتبعه القدوري في مختصره والامام قاضيخان في فتاواه وكذلك وقع في التحفة والنتيجة والايضاح وكل وجهه هو مولينا اما وجه التسمية بالكراهية فلان بيان المكروه اتم لوجوب الاحراز عنه واما وجه التسمية بالاستحسان فلان فيه ما حسنه الشرح وما فحده لفظ الاستحسان احسن فلقب به اولان اكثر مسائله استحسان لاجمال للقياس فيها واما التسمية بالخطبة والابانة فلان الخطبة المنع والابانة الاطلاق وفيه ما منع عند الشرع واما اباحه كما ذكر وجه كل منها في الاختيار شرح المختار وفي شرح الكسرة للامام الزبيدي ثم ان الكراهية في اللغة مصدر كره الشيء كرهوا كراهته قال في الميزان بي ضد المحبة والرضى قال الله تعالى عسى ان يكرهوا شيئا وهم يكرهونه عسى ان يحب الله شيئا لم يحبوا وهو شر لكم فالكراهية خلاف المحبة والحب لئلا يكرهوا شيئا لم يحبوا وهو شر لكم فالكراهية ليست بضد لارادة الله تعالى كما ربه للكفر والمعاصي اى ليس برضا بها ولا محبة لها وان كان الكفر والمعاصي بارادة الله تعالى وشيئته وعند المعتزلة هي ضد الارادة ايضا على ما عرفت في اصول الكلام واما معنى الكراهية في الشرع فما هو المذكور في الكتاب قوله قال رضي الله عنه تكلموا في معنى الكراهية يعني اختلف اصحاب الشرع في معنى الكراهية فروى عن محمد بن نصير على ان كل مكروه حرام الا انه لم يصرح فيه نصرا فاطعنا المروءة على لفظ الحرام فكان نسبة المكروه الى الحرام عنده كنسبة الزنا الى الفرج في ان الاول ثابت بدليل قطعي والثاني ثابت بدليل ظني وسوى عن ابي حنيفة وابي يوسف انه الى الحرام اقرب ثم ان هذا احد المكروهات المحرمين واما المكروه كراهته فتريه في كل اقرب هذا خلاصة ما ذكره في الكتب لبعض المتأخرين هناك كلمات طويلة المذيل لا حاصل لها ذكرنا في بعض لما في بعضها من الاختلال كراهته الاطباء قوله قال ابو حنيفة رحمه الله عليه المكروه الحرام الا بـ وقال ابو يوسف ومحمد لا بأس بابوال الا بـ قال جماعة من الشرح حضرات الا بـ مع كراهية لحم سائر الحمير يستقيم عطف الالبان عليه او اللبن لا يكون الا من الامان اتبعه يمينون انه لو قال يكره لحم البائنا لرجع الضمير في البائنا الى الحمير المذكور في قبل وذلك لعدم الذكور والامانات فلا يستقيم عطف الالبان فيها الى الضمير الراجح الى مطلق الحمير على ما قبلها لان الالبان لا يتصور في ذكور الحمير وانما يتحقق في انثاهما التي هي الاذن ثم يمكن الجمع وذلك بتقديره تاويل لكن مرادهم عدم استقامة ذلك نظر الى ظاهر التركيب فسقطت عن كلامهم موافقة بعض المتأخرين وقال ذلك البعض وانما خص كراهية لحم الاذن بالذكر ولم يذكر كراهية لحم غيره مما سبق في كتاب الذبائح لانه لما عتق الفصل بانه في الاكل والشرب وقد ذكر في الذبائح جميع ما لا يؤكل لحمه ولما عتق الفصل بانه في الاكل والشرب في هذا الفصل غير مختص في هذه المسئلة بل كثير من المسائل الاضية المذكورة في هذا الفصل لا يفيده شيئا فيما نحن فيه اصلا فان ما يتعلق بالاكل والشرب في هذا الفصل غير مختص في هذه المسئلة بل كثير من المسائل الاضية المذكورة في هذا الفصل

فتاويل قول أبي يوسف انه لا بأس بها للتداوي وقد بينا هذا الجملة فيما تقدم في الصلوة والذباح فلا تعيد لها واللبن متولد من
الخمر فآخذ حكمه قال ولا يجزئ الاكل والشرب والاذهان والتطيب في آنية الذهب والفضة للرجال و
العسل لقوله عليه السلام في الذي يشرب في اناء الذهب والفضة انما يشجر في بطنه نار جهنم وآق أبو هريرة
بشرب في اناء فضة فلم يقبله وقال نهما ناعنه رسول الله صلى الله عليه وسلم

من مسائل الاكل والشرب ايضا فصع عنوان الفصل بالاكل والشرب سبب المنة كبره المسئلة فيه اصلا وذكر معا غير ما ايضا ما سبق في الذباح
والما حديث ذكر من المسائل السابقة في الذباح تذكير للبدوا في فتيه تمام ايضا لان ذكر ما ذكره في مستوفي تذكير للبدوا في المذكورات ليس من
واب الحنفين ولا عليه صلواتهم قول الاوجه ان يقال انما حش الاثن بالذكر مع كراهية محوم غير ايضا لان جميع ما لا يكل محم قد ذكر في انبا
مستوفي وكراهية محوم الاثن انما ذكرت ههنا توطئة لكراهية الباشا التي لم تذكر في ما مرط ولا دخل لكراهية محوم غير التوطئة لذلك فلا جرم خص الاثن
بالذكر دون غيره فاقم قال ذلك البعض وانما حكم ابوال الايل فانما ذكره المصنف فيما سبق وذكره محمد ههنا في الجامع الصغير فليس فيه التكرار
بحسب حاج فيه الى الاعتدال انتهى كلامه اقول ليس به اكلام صحيح لان المصن ايضا ذكره ههنا في الهداية والبدائية فانه التكرار قطعاً وانما لم يكر
التكرار لانه لو ذكره محمد في الجامع الصغير لم يذكره المصنف ههنا وانما كون ما ذكره المصنف ههنا ما ذكره محمد في الجامع الصغير فلا يجرى شيئا في دفع
التكرار لان المصنف ليس في غير الاجتهاد وكل ما ذكره ما خرو من قول مجتهد فاذا ذكر مسئلة مرتين لزم التكرار لا محالة قوله فتاويل قول أبي يوسف
لا بأس به للتداوي انما احتاج المصنف الى هذا التاويل لان نذهب الى يوسف ان يول ما يول محم بن كرام في كتاب الطهارة فانه من
يكون شره حراما والمفهوم من قوله ههنا وقال ابو يوسف ومحمد لا بأس بالاكل حل شره با عند أبي يوسف ايضا فاول المصنف قول أبي
المذكور ههنا بنقي الالباس عن شره بالتداوي وشره بالتداوي ليس حرام عنده وان كانت نجسا تمسكا بقصة العزيمين كما مر بيان في كتاب
الطهارة قال صاحب غايه البيان في هذا المقام اما قول أبي يوسف ومحمد في الجامع الصغير لا بأس بذلك فيصرف الى لحم الفرس
لان لحم الفرس نجس عند أبي يوسف ايضا الا انه اطلق شره بالتداوي وقدم بيان في كتاب الطهارة في فصل البير انتهى اقول فيه نظر لان
محمد في الجامع الصغير كذا المحرم يعقوب عن أبي حنيفة قال كره شره ابوال الايل وكل لحم الفرس وقال ابو يوسف ومحمد لا بأس بذلك
كله الى ههنا فنظ محمد في الجامع الصغير وقد اعترف به الشايع المذكور حديث فكر لفظه كذا العيينه ولا يذهب عليك ان عبارة كره في قوله وقال ابو
ومحمد لا بأس بذلك كله تمنع من ان يكون قول أبي يوسف ومحمد في الجامع الصغير منصرفا الى لحم الفرس خاصة بل يقتضي شموله لابلوال الايل ايضا
قوله وقد بينا هذه الجملة فيما تقدم في الصلوة والذباح فلا تعيد لها اقول في رولج هذه الحواله بحث فان البان الاثن من هذه الجملة ولم تبين
تقدم قط وذكره ابوال الايل من هذه الجملة ولم تبين في شيء من كتابي الصلوة والذباح وانما ثبت في كتاب الطهارة في فصل البير في ضمن
بول ما يول محم مطلقا وعن هذا قال صاحب الكافي وقد مررت هذه الجملة في كتاب الطهارة والذباح وكين ان تمثيل في توجيه كل من بائيل الصلوة
انما في توجيه الصورة الاولى فيها بيان يحين المراد بهذه الجملة في قوله قد بينا هذه الجملة على ما عدا الالبان بقية بيان كراهية اللبن بعد قوله فلا
تعيد باقوله واللبن يتولد من الخمر فآخذ حكمه وانما في توجيه الصورة الثانية منها بيان الطهارة لما كانت من شر وطأ الصلوة وسببها غير
المصنف عن كتاب الطهارة كتاب الصلوة سامحه قال بعض المتأخرين وانما قال في الصلوة مع ان البيان لم يكن فيما بل في كتاب
الطهارة في فصل البير اشارة الى انه ينبغي ان يذكر مسائل الطهارة في فصل من اصول كتاب الصلوة كما وقع في فتاوى قاضي خان ان لا يكر

واذا ثبت هذا في الشرب فكذلك في الاكل فان كان في معناه دلالة تشبه بزقي المشرعين وتنعم يلينهم المترفين المسلمين
وقال في الجامع الصغير كبره ورماده الخمر ويستحق فيه الرجال والنساء لعموم النهي وكذلك الاكل بلغة الذهب والفضة
الاكحال بميل الذهن الى الفضة وكذلك ما اشبه ذلك كالحلقة والمرأة وغيره لما ذكرنا قال لا بأس باستعمال ائمة الرضا والنجاشي والباقر
القصبي وقال الشافعي كبره لانه في معنى الذهب والفضة في التمايز به قلنا ليس كذلك لانه ما كان من عاداتهم التمايز في الدين والفضة
قال ابو حنيفة الشرب في الاكل المفضل عند ابني حنيفة والركوب في الشرب المفضل عند ابني حنيفة والركوب في الشرب المفضل عند ابني حنيفة
الفضة ومما يتيقن موضوعه في هذا موضع اليد لاخذ في السير والسير موضع الجلوس قال ابو يوسف كبره ذلك وقول محمد بن زياد في حنيفة
ويروي مع ابني يوسف وعلى هذا الخلاف لانه المذهب بالذهب والفضة والكرهي المذهب بهما وكذا اذا حصل ذلك في السيف والمشقة
وحلقة المرأة اجعل المصنف من قضايا ومفضل كذا الاختلاف في الحمام والركاب والتفراد كان مفضل كذا الثوب فيه كتابة بذهبه
فنهية على هذا وهذا الاختلاف فيما يخص قاما التمرية الذي لا يخلص فلا بأس به بأكلا حرام
لما كتب على حدة اشبه اقول ليس هذا بشي لان ما له ان يكون مراد المصنف بتعبيره المذكور الاشارة الى التبع في نفسه في اول كتابه من
الطهارات بكتاب على حدة دون فصل من فصول كتاب الصلوة وهل يليق بالعقل ان يقصد الاشارة الى مثل ذلك على ان الشرح ذكره واما
في اول الكتاب وجها ليدل على ان الطهارة في كتابه متقل فكون الذي ينبغي ان يذكر مسائل الطهارة في فصل من فصول الصلوة ممنوع وعن ابن
تيمي الاثر في السلف والخلف وذكر مسائل الطهارة في كتاب على حدة وقال ذلك البعض ثم ان المصنف بين فيما تقدم ان شرب البوال لا
حرام عند ابني حنيفة رحمه الله مطلقا وحلال عند محمد بن حريص مطلقا واللداعي فقط عند ابني يوسف وذكرنا في كتابنا ان ابن تيمي
مع ان استدلاله طهارة محل شربه غير ظاهر وان طهارته لم يزمع عنده الا من حله الثابت بقوله عليه السلام وضع شفاكم في حرم عليكم كما سبق فبطل
على طهارته ودوننا الى هنا كلامه اقول حديث الدور ساقي جدد الان حله انما يكون على الطهارة في العقل بان يصير وليا عليها واما طهارته فانما
تكون على حدة في الخارج فاختلقت الحق ونظرنا في الاواني العلوية العقلية ان الحكيمة على العفوية في الذهن والعفوية على الحكيمة في الخارج فالاكتفاء
بالحكيمة على العفوية هو ان في ذلك ما لا دور اصلا وبهذا الحال بين كل موثر واثره فان الاول على الثاني في الخارج وان كان الثاني
على الاول في العقل ابي وليا عليه ومن هذا القبيل استدلالنا بوجود العالم على وجود الصانع قوله واذا ثبت هذا في الشرب فكذلك في الاكل
ووجهه لانه في معناه آبي لان المادان في آنية الذهب او الفضة ونحوه في معنى الشرب منها لان كل ما من ذلك استعمال لها والحرم هو الاستعمال
بأبي وجهه كان لما فيه من التهم والاسرار في شغل الادمان والتطبيب ايضا وفي النهاية قيل صورة الادمان المحرم هو ان ياخذ آنية الذهب والفضة
ويصيب الدمن على الراس اما اذا دخل يده فيها واخذ الدمن ثم صب على الراس من اليد لا يكرهه كذا ذكره صاحب الذخيرة في الجامع الصغير
صاحب العناية بعد نقل ذلك وارى انه مخالف لما ذكره المصنف في المحلة فان الكحل لا بد وان ينفض عنها حين الاكتمال ومع ذلك فقد ذكره
في المحرمات انتهى اقول يمكن دفع المخالفة بين القولين بان المحرم في اواني الذهب والفضة والآنها هو استعمالها واستعمال آنية الذهب والفضة
عند اعادة الادمان منها انما يتحقق في العرف والعادة باخذ آنيتهما وصب الدمن منها على البدن لا باوخال اليد فيها واخذ الدمن ثم صب
على البدن واما استعمال المحلة من الذهب او الفضة فانما يتصور عادة باوخال اليد فيها ثم الاكتمال به فانفصال الكحل عنها حين الاكتمال
لا يتحقق في تحقق استعمالها فافترقا واعتراض صاحب التسهيل على ما قيل في صورة الادمان المحرم بوجه آخر وهو انه يقتضي ان لا يكره اذا احتل
من آنية الذهب او الفضة بلغة ثم اكل منها وكذا اذا اخذه بيده واكلم منها واجاب عنه صاحب الدرر والغري بما يقرب مما ذكرناه في دفع ما قاله
صاحب العناية في المحلة حيث قال بعد ذكر ذلك الاعتراض اقول منشاؤه المغلقة عن معنى عبارة المشايخ وعدم الوقوف على مرادهم اما الاول
فلان من في قولهم من انما ذهب آنية والثاني فلان مرادهم ان الاواني المصنوعة من المحرمات انما يحرم استعمالها اذا استعمالها في
صنعت لا يتجرب في الناس فان الادواني الكبيرة المصنوعة من الذهب والفضة لاجل اكل الطعام انما يحرم استعمالها اذا اكلت الطعام منها باليد او المغلة لانهما من
الاجل ابتداء الاكل منها باليد او المغلة في العرف واما اذا اخذ منها ووضع على موضع مباح فاكل منه لم يحرم لا ابتداء ولا استعمال منها

كتاب الاكل من الذهب والفضة

٣٣

لما ان مستعمل جزء من الالاء مستعمل جميع الاجزاء فيكبر كمان الاستعمال موضع الذهب والفضة وكان حذرة فتم القدر منه عدله ٣٠٠
 ولا معتبر بالتواضع فلا يكبر في الحقيقة المكشوفة بالحسين العلم في الثوب وشتمه من الذهب في استحقاقه ومن ارسل اجزائه
 شتمه بئنا او خادما فاستقرى لما اتقال اشترى من يهودى او نصراني او مسلم وسبعة اكله لان قول الكافي
 مقبول في المعاملات لانه خبر صحيح لصدور عن عقل ديني يعتقد فيه حرمة الكذب والحاجة ما سئل
 قبوله لكثرة وقوع المعاملات وان كان غير ذلك لم يسعه ان ياكل منه

وكذا الاواني الصغيرة الصنعة لاجل الاديان ونحوه انما يحرم استعمالها اذا اخذت وصيب منها الدين على الراس لانها انما صنعت لاجل الادوية
 منها بذلك الوجه وانما اذا دخل فيه فاما اذا لم يدخل فيه وصيب على الراس من اليد فلا يكره لا تقاطعا بل استعمال منها فظهر ان مرادهم ان يكون
 ابتداء الاستعمال المتعارف من ذلك المحرم الى هنا كلامه اقول فيه نوع استدراك بل احتمال فان قوله مشاؤه الغفلة عن معنى عبارة المشا
 ثم بيانه اياه بقوله اما الاول فلان من قولهم من الناذب ابتداء امرنا بل تحمل اما الاول فلان المذكور في عبارة عامة المشا في آية الذهب
 والفضة بكلمة في بدل كلمة من وعليه عبارة الكتاب والجامع الصغير والمحيط والذخيرة وعامة المقربات وانا وقعت كلمة من في كلام بعض المتأخرين
 من اصحاب المتن واما ثانيا فلان لا تأثير للابتداء في تحشية الجواب الذي ذكره هنا اذ كفى فيها الفرق بين الاستعمال المتعارف وغيره سواء كان
 الاستعمال في الابتداء او في الانتهاء فغير ذلك بالتأمل الصادق والذوق السليم ثم ان بعض المتأخرين بعد ان ذكر الجواب المزبور وطعن في بعض
 عباراته قال ونحن ان الفرق بين صدور الادب ليس بما ذكره بل بحسب بل لوجوده ما يشبه اليد بالادوية وقت الاستعمال في الصورتين وعدمه في الثالثة
 فان للما شتمه تأثير في الحرمة كما ينبغي من جوب النفس من موضع الفضة في الالاء المنقوض او المضرب وقت الشرب فتأمل انتهى اقول يريد على هذا
 الفرق الذي زعمه حقا النقض الذي اوردوه صاحب التسهيل فانه اذا اخذ الطعام من آية الذهب او الفضة بقلعة ثم اكل منها او اخذ منه وكله
 منها لم يوجد هناك ما شتمه اليد بالآية مع انه يكره بلا شك فالتخلص اكله هنا انما يحصل بالمصير الى الفرق بين الاستعمال المتعارف وغيره لا يغيره
 واما الالاء المنقوض او المضرب فمحض فاعلم ان فيه فانه ليس بخالص فضة او ذهب بل هو مركب من لوج فضة او ذهب فاعتبر بالوجه حقيقة في حرمة
 الشرب منه ما شتمه العضو بالجزء الذي هو الفضة او الذهب ولم يعتبر باصحابه ولكن من الجانين اصل يأتي بيانه قوله لما ان مستعمل جزء من الالاء
 مستعمل جميع الاجزاء فيكبر جميعا في التعليل جزئيا على رواية كون قول محمد في هذه المسئلة مع ابى يوسف وان كان افرد ابى يوسف في بيان الحكم
 فيما قيل واما صاحب الكافي فافروه هنا ايضا حيث قال اتج ابو يوسف بعوم ما ورد من انتهى وروى عليه بعض المتأخرين حيث قال بعد نقلنا في
 الكافي قلت ورد النبي عن الشرب في الالاء الذهب والفضة كما سبق وصدر على المنقوض والمضرب ممنوع وقال في الحاشية رد لما في الكافي من
 احتجاج ابو يوسف اقول ليس ذاك تمام لان ما ورد من النبي عن الشرب في الالاء الذهب والفضة ان لم يعمر المنقوض والمضرب عبارة جميعا
 دلالة كمو سلاوان فيه ونحوه كعمومه للاكل بقلعة الذهب والفضة والاحتجال بميل الذهب وكذا ما شبه ذلك به كالمحلاة والمرأة وغيره فان
 المدار في كل ما تناول النبي الوارد المذكور بكل منهما دلالة كما هو جوا عن هذا قال في المحيط البراني تحتها العمومات الواردة بالنبي عن استعمال
 الذهب والفضة ومن استعمل الالاء كان مستعملا كل جزء منه فلهذا وهذا لان الحرمة في استعمال الذهب والفضة في الالاء وغيره انما كانت
 لما فيه من التشبه بالاكاسرة والجارية بكل ما كان بهذا المعنى يكره بخلاف خاتم الفضة والمنطقة حيث لا يكره لان الرخصة جاءت في ذلك لتسا
 اما هنا بخلافه الى جنانا لفظ المحيط تأمل وقال الامام ابو يعلى في شرح الكنت لابى يوسف ما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه عليه السلام قال من
 شرب في الالاء ذهب او فضة او انا وفيه شيء من ذلك فانه يجر في بطنه ما يجير رواه الدرر القطبي انتهى وروى عليه ايضا ذلك البعض حيث قال بعد

معناه اذا كان ذبيحة غير الكتابي والمسلم لانه لما قبل قوله في الحبل اولى ان يقبل في الحرمة قال ويجوز ان يقبل في الهدية ولا بد ان
 قول البصير الجارية والمسلم كان الهدية يا شعث عاده على ايدي هؤلاء كما يحكمهم استصحاب الشهور على ذلك من عند الصريح
 لا من السياسة في السوق فلو لم يقبل قوله في الحبل اولى في الحرمة وفي الجاهل الصغير اذا قالت بزيادة لرجل يعني هو كذا اليك هدية وسبحان
 باخذ هدايا كذا في من سألنا الخبرت باخذ ما لم يوافق غيرهما وانفسهم لما قلنا قال يقبل في المعاملات قول انفسهم كذا يقبل في الهبات لا قول العادة
 وسبحان الفرق ان المعاملات بكثرة وجودها فبما بين اجناس الناس فلو شرطنا ان لا يقبل في الهدية اولى الى الحرمة يقبل قول الواحد منهم باخذ كذا هدية
 كما ذكرنا في اوله ومسلم بعد ذلك اوجز ذكرنا ان اوائى دفعا للمسلم اما الهبات كذا كذا فقولنا بحسب وقوم المعاملات في ازان يشترط فيها ما يراه
 شرط فلا يقبل فيها كقول المسلم العدل لان الفاسق مقهور وانما شرطنا ان لا يقبل في الهدية اولى ان يعلم المسلم بخلاف المعاملات كان الكافر
 لا يمكنه المقام في بيانه ان لا بالمعاملة ولا بغيره اليه المعاملة لا يثبت في قوله في الهدية اولى ان يقبل في الهدية اولى

نقل ذلك قلت لو ثبت هذا كان حجة قاطعة على ان حذيفة رح لكن لم نجد في روايات البخاري وغيره الا ما راينا من زيادة او ازالة فيه شي من ذلك
 وقال في الحاشية رونا قوله الزبلي من احتجاج الى يوسف انتهى اقول عدم وجدانه تلك الزيادة فيما رواه من روايات البخاري وغيره لا يدل
 على عدم وجودها في رواية اخرى لم يرد ما قد بين الامام الزبلي طريق اخرج ما ذكره من الحديث حيث قال رواه الدارقطني فكيف يتبع من قبل
 ذلك البعض مجرد عدم اطلاعه على ذلك ردا له وليس من فورسان سيدان علم الحديث كما لا يخفى قوله معناه اذا كان ذبيحة غير الكتابي وسلم
 اقول كان الاظهر ان يقال معناه اذا كان قوله غير ذلك بان قال اشترط من غير الكتابي والمسلم لان المقصود بالبيان هنا كون قول الكافر
 مقبولا فيما هو من جنس المعاملات سواء تضمن الحبل او الحرمة لا كون ذبيحة المسلم والكتابي مما يוכל دون ذبيحة غيرهما فانه من سائل كتاب لا ينجح
 وقدمه هناك مستوفى وعبارته المصنف توهم اصله الثاني كما ترى ثم انه لو قال في المتن وان قال غير ذلك بدل قوله وان كان غير ذلك
 لكان اظهر من اكل وكان اوفى لما قبله وهو قوله وقال اشترط من يهودى او نصراني او مسلم الا انه لم يغير لفظ محمدا في الجاهل الصغير
 تبركا به قوله لا لما قبل قوله في الحبل اولى ان يقبل في الحرمة قال صاحب العناية في شرح هذا الحبل قوله لا لما قبل قوله في الحبل يعني في قوله
 وسعه اكله فانه يتضمن الحبل لاجل اولى ان يقبل في الحرمة لان الحرمة مرجحة على الحبل وانما انتهى اقول في تفسيره قوله المصنف الحبل بقوله
 في قوله وسعه اكله كما لا جدلان قوله وسعه اكله جواب المسئلة فتوى قوة ان يقال يقبل قوله في الخبر لانه شرعة قبول قوله في ذلك فلو كان ان
 المصنف هنا يقول في الحبل في قوله وسعه اكله فيصير معنى كلامه لما قبل قوله في قبول قوله في الخبر ولا حاصل له بل هو من قبيل اللغو من الكلام
 والحق عندى في شرح كلام المصنف هنا ان يقال يعني ان لما قبل قوله في الحبل اولى ان يقبل في الحرمة اى فيما يتضمن الحبل وهو قوله اشترط من يهودى او نصراني
 او مسلم فانه يتضمن اشبات حل اكل ما اشترطه كما صرحوا به قاطبة اولى ان يقبل قوله في الحرمة اى فيما يتضمن الحرمة وهو قوله اشترط من غير الكتابي
 والمسلم فانه يتضمن اشبات حرمة ما اشترطه كما صرحوا به ايضا تبصر قوله لانه لا فرق بين ما اذا اخبرت باذنه او لمولى غيره او لنفسه لما قلنا قال جمهور الشراح قوله
 لما قلنا راجع الى قوله لان الهدايا شعث عاده على ايدي هؤلاء انتهى اقول لما منع ان يمنع ان نفس الجورسى والعبيد تبعث عادة على
 هو لا بخلاف اهل غير نفهم من الهدايا فانها تبعث عادة على ايديهم بل اجمال الكفير من احد وقال صاحب العناية قوله لما قلنا اشارة الى
 قوله فلو لم يقبل قوله يهودى الى الجرح وتبعه العيني اقول ولما منع ان يمنع ان عدم قبول قوله في ايدى الجورسى نفهم يهودى الى الجرح لا سيما
 ايدى نعم على ايدي غيرهم من سائر العبيد والجورسى او الضميمة وان عدم القدرة على غيرهم اصلا نادرا لا يعد مثله يهوديا الى الجرح بخلاف اهل الجورسى
 مطاوعا على ايدي غير جنس العبيد والجورسى والضميمة فان فيه حرجا بيننا فيما في اهل الامور انفسه قوله ويقبل في المعاملات قول الثاني
 ولا يقبل في الهبات الا قول العدل قال في التامع قيل فذكرنا الاسلام في موضع من كتابه ان اخبار المنية الغير العدل يقبل في شدة
 والهدايا من غير انما هم القجرى وفي موضع آخر انه يشترط التحريم وهو المذكور في كلام الامام السرخسى رحمه الله وذكر القيد في كتاب الاستحسان في
 في الجاهل الصغير يقبل بخبره ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان غير الهدية بشرطه وبخبره ان يستحسان ولا يشترط رخصة وبخبره ان يكون

ولا يقبل قول المستوفى ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة انه يقبل قوله فيه جريا على مذهبه انه يجوز القضاء به وفي ظاهر الرواية
عن الفاسق سماع حتى يعتد بهما كبر الراي قال ويقبل فيها قول العبد والامة اذا كان مسلما وكان عند العدل الصريح
سراج والقبول لجهالة من العمل لا يثبت ما ذكرنا وبقية التوكيل ومن البيانات الاخبار اخباره قوله دعني اذا اصابني سبيل مني لم
يتردد به ويتقدم وكان المحذور فاسقا ومستورا آخرى فان كان اكبر رايه انه صالح في يديهم ولا يتوسطه

في المسألة ايتان انتهى اقول في كل على التوجيه الاول الفرق بين العداوات والديانات لان قول الناسق يقبل في الديانات الا في الشهادة
الخرى كما ساقى التبرج في الكتاب وكذا في كل ذلك على التوجيه الثالث على احدى الروايتين وهي رواية الاشارة لظاهر الكتاب عند
هو التوجيه الثاني فان الفرق المذكور يستقيم حينئذ اذ لا يخفى القبول قول الناسق في الديانات بدون التخرى قوله ولا يقبل فيها قول المستور
في ظاهر الرواية وعن أبي حنيفة انه يقبل قوله جريا على مذهبه انه يجوز القضاء به قال الشرح وظاهر الرواية منع لانه لا بد من اعتبار احد شرطى
الشهادة ليكون الخبر ملازما وقد سقط اعتبار العدم في اعتبار العداوة انتهى اقول فيه بحث لان اصل ابي حنيفة في الشهادة ان يقتصر الحكم على
ظاهر العدالة اذ لم يطمئن النعم فيما عدا الحدود والقصاص كما تقرر في كتاب الشهادات وكان احد شرطى الشهادة عنده ظاهر العدالة دون حقيقته
ولا يري ان المستوفى لظاهر العدالة لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض الا بعدوا في قذف ففى غير ظاهر الرواية ايضا لم يلزم علم
اعتبار احد شرطى الشهادة فلم يدل ما ذكره على صحة ظاهر الرواية ويمكن ان يقال ليس مقتضى وجه بيان صحة ظاهر الرواية على اصل ابي حنيفة
في الشهادة بل على ما يقتضيه فساد الزمان من عدم الاعتماد وبرواية المستور بالمثبتين عدالة كما لم تعتبر شهادته في القضاء وعن ابي يوسف و
محمد جرما عدم نظير عدالة وعن من قال المصنف في كتاب الشهادات والقوى على قولهما في هذا الزمان ولا يبعد هذا التوجيه ما ذكره صاحب
فاية البيان نقلنا عن شمس الائمة السرخسي حيث قال قال شمس الائمة السرخسي في اصوله وروى الحسن عن ابي حنيفة انه بمنزلة العدل في رواية
الاخبار بثبوت العدالة لظاهر الرواية المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه المسلمون عدول بعضهم على
بعض ولما جاز ابي حنيفة القضاء بشهادة المستوفى فيما ثبتت مع الشبهات اذ لم يطمئن النعم ولكن ما ذكره في الاستحسان اوضح في زماننا فان
النسق مناسب في اهل هذا الزمان فلا يعتمد على رواية المستور بالمثبتين عدالة كما لا يعتمد شهادته في القضاء قبل ان تظهر عدالة انتهى بما ذكرنا في كتابنا
تحرير بعض المتأخرين في هذا المقام حيث قال في شرح قول المصنف لا يقبل قول المستوفى في ظاهر الرواية ما لا يقبل قول في الديانات في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة
شرح قال وجه الظاهر انه لا بد من اعتبار شرطى الشهادة ليكون الخبر ملازما وقد سقط اعتبار العدم في اعتبار العدالة انتهى فانه جعل ما ذكره حجة
لصحة ظاهر الرواية وجه النفس ظاهر الرواية عن ابي حنيفة فيه دعوى قطعا ان حقيقة العدالة ليست باحد شرطى الشهادة عند ابي حنيفة بل كفى ظاهر
العدالة عنده في قبول الشهادة ولا يخفى ان ظاهر العدالة شتم في المستوفى فامعنى اعتبار العدالة في قبول قوله في الديانات في ظاهر الرواية
قتد بقوله وتقبل فيها قول العبد والامة اذا كانوا عدولا اقول لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان ذكر المحر هنا خال عن الفائدة اذ لا شبهة
على اعتدال قول المحر في كل من غير اذ كان عدلا بخلاف العبد والامة ولعل صاحب الكتاب في ذاق شناعة ذكر المحر هنا فقال وتقبل فيها
قول العبد والامة اذا كانوا عدلين بدون ذكر المحر قال صاحب الغاية في شرح هذا المقام وقوله وتقبل فيها اى في الديانات قبل المحر
والامة لان خبره هو لاني امور الدين كغير المحر اذا كانوا عدولا كما في رواية الاخبار انتهى اقول قد روي هذا الشرح في المطبوعة في نسخة حيث اتى
بمعه وروى في كالم نفسه فانه قال لان خبره هو لاني امور الدين كغير المحر ولا شك ان كلمة هو لاني من جموع اسماء الاشارة فيكون ههنا اشارة

وان اراق المنة فتقسم كان احوط ومع العدالة يسقط احتمال الكذب فلا معنى للاحتياط بالامانة اما التهمي فمجرد ظن في
 كانه اكبر رايه انه كاذب يتوضاه ولا يتيسر له حجج جانب الكذب بالتحري وهذا جواب الحكم فاما في الاحتياط بينهم
 بعد الوضع لما قلنا ومنها المحل والحكمة اذا لم يكن فيه مردال الملك وفيها تفاصيل وتقرينات ذكرناها في كفاية
 المنتهي قال ومن تجبى الى وليمة او طعامة في جد ثمه لاجبا او غناء فلا بأس بان يقعد ويأكل قال
 ابو حنيفة رايه ابتليت بهذا مرة فصبرت وهذا لان اجابة الدعوى سبب

الى الاشياء الثابتة المذكورة وهي العبد والحرد الامة فيصير من كلام الشايع المذكور لان خبر العبد والحرد الامة في امور الدين كخبر الحردا كانوا
 عدولا فيدخل الشبهة في الشبهة ولا يخفى فسادوه وقال صاحب النسيئة وقيل فيما روي في الديانة قول العبد والحرد الامة لان في امور الدين
 خبر العبد كخبر الحردا في رواية الاخبار وشيعة صاحب معراج الدراية كما هو دأبه في اكثر المواضع اقول في كلامهما ايضا نوع محذور لانهما جملان
 مقيسا عليه او مشبهاه وهو داخل ايضا في المدعى ههنا وكان ما يلزم اثباته ايضا هنا فكيف يتم ان يجعل مقيسا عليه او مشبهاه لاحد من قبيل
 ان يتبين حال نفسه بالتعليل التام الشامل لكل ما ذكره المصنف لقوله لان عدالة الصدق راجح والقبول لرجحانه قوله وان اراق الماء
 ثم تهم كان احوط اقول في المشكل عندي لانه اذا كان اكبر رايه انه صادق كان نجاسة الماء اجمعه عنده فاذا اراق نجا الماء على اعضاء الوضوء
 كان الراجح ان يتخير تلك الاعضاء واذا تجتبت اعضاؤه لم تجز صلواته الم طهر والمفروض انتفاء اخر طهر والالم بحجز التيمم فكان ينبغي ان يكون
 الاحتياط اذ ذاك في ترك الاراتة لتاديبها الى محذور شره يربط الاحتياط بالتيمم بعد الوضوء فيما اذا كان اكبر رايه انه كاذب كما سياتي من بعد
 فان التيمم هناك بشئ طاهر فلا يلزم محذور اصلا فليتأمل قوله ومع العدالة يسقط احتمال الكذب فلا معنى للاحتياط بالاراتة اقول فالحال ان يقول
 لانسلم سقوط احتمال الكذب مع مجرد العدالة بدون ان يصل هذا التواتر كيف وقد صرحوا في علم الاصول بان خبر الواحد العدل وان كان صحابيا
 لا يجب اليقين بل احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والازم القطع بالقطعين عند التقدير العدلين بهما ولهذا قالوا انه لا يفسد الاغلبية الظن
 دون اليقين ولو افتقه قول المصنف لما سئل عن العدالة الصدق راجح والقبول لرجحانه والجواب ان مراد المصنف باحتمال الكذب في
 قوله ومع العدالة يسقط احتمال الكذب هو الاحتمال الظاهر الذي يعتد به شرعا دون مطلق الاحتمال وعن هذا قال صاحب الكافي في مع الصلاة
 سقط احتمال الكذب شرعا لانها عبارة عن الانزجار عن المعاصي والكذب فيها وكان منزها عنه انتهى فان قلت اذا بقي احتمال الكذب
 في العدالة فامعنى قوله فلا معنى للاحتياط بالاراتة قلت مراده انه لا معنى للاحتياط بالاراتة في صدقة العدالة احتياطيا فها مثل الاحتياط بها
 في صورة التحري في خبر الفاسق والمستور فان قلت اذا كان مناد خبر العدالة هو الظن دون اليقين فامعنى قول المصنف في مقابلة ذلك
 واما التحري فمجرد ظن قلت معناه انه مجرد ظن وظن لاغلبية ظن بخلاف عدالة الخبر فان الحاصل هناك غلبة الظن وهي اقوى من الاول فاذا قلنا
 قوله وهذا لان اجابة الدعوة سنة قال عليه السلام من لم يحب الدعوة فقد عصى ابا القاسم فلا تتركها لما اقرن بها من البدعة من غير صلوة
 اجنازة واجبة وان حضر بها يباحه قيل عليه انه قياس السنة على الفرض وهو غير مستقيم فانه لا يلزم من محيل الحمد والاقامة الفرض بحكمه لما قلنا
 واجيب بانها سنة في قوة الواجب لو روي الوعيد على ما ذكرنا قال صلى الله عليه وسلم من لم يحب الدعوة فقد عصى ابا القاسم كذا في العناوين
 الشروح اقول الجواب منطوقه في الانهم ان ارادوا بالقولهم انها سنة في قوة الواجب انما مثل الواجب في الاحكام كما انفسح عنه قول صاحب العناوين
 والكفاية فيثبت الحكم فيها على وفاق ما ثبت في الواجب فهو مشكل على قواعد علم الاصول اذ قد تقر رايه ان كون السنة قيدا للواجب ومغايرة له
 في الاحكام حيث صرحوا فيه بان الواجب مما كان فعلا او لم يكن منع تركه والنية مما كان فعلا او لم يكن منع تركه بل ما منع تركه وان تارك الواجب

ان الظاهر

قال عليه السلام من لم يحجب الدعوة فقد عصي بالقاسم فلا يتركها ما اقرنت به من البدعة من غير كصلو
 الجحارة واجبة الاقامة وان حضر لها جنازة فان قد على المنع منهم وان لم يقبل يصير وهذا المكي مقتضى
 فان كان ولم يقبل على منعه لم يحجب ولا يقبل لان في ذلك شين الدين وقسم باب المحصية على المسلمين والمكلى
 عن ابي حنيفة رآه في الكتاب كان قبل ان يصير مقتضى ولو كان ذلك على المائدة لا ينبغي ان يقبل
 ان لم يكن مقتضى لقوله تعالى فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين

يستحق العقوبة بالنار وتارك السنة لا يستحق بل يستحق حرمان الشفاعة فكيف يتصور الاشتراك في الاحكام وان ارادوا القبول منها سنة في قوة قول
 مجربان تارك سنتيهما فهو لا يجزى نقضاني دفع السؤال اذ لا يلزم من تحمل المحذور لاقامة الواجب تحمله لاقامة السنة وان كانت موكدة كما ان
 ظهور التفاوت بينهما في الحقيقة والاحكام فلا يتم القياس على ان مباداة الجنازة فرض لا واجب محض فملي تقدير ان يكون اجابة الدعوة في حكم الواجب
 بل نفس الواجب لا يندفع السؤال ايضا اذ لا يلزم من تحمل المحذور لاقامة الفرض تحمله لاقامة الواجب لمشيت الفرض بدليل قطعي ودون الواجب
 ولما اكد في جاحد الاول والثاني فلا وجه للقياس واجاب صاحب العناية عن السؤال المذكور بوجه آخر حديث قال ويجوز ان يقال وجه التشبيه
 اقرار العباد بالبدعة مع قطع النظر عن صفة تلك العبادة انتهى قول الميراث الشبي ان تشبيه اجابة الدعوة بصلاة الجنازة في محذور الاقرار بالسنة
 مع ظهور الفرق بينهما في القوة والضعف لا ينفذ شيئا فليس من ان يكون قول المصنف كصلاة الجنازة واجبة الاقامة وان حضر لها جنازة
 كما انما زائد اخرجها عن صفة الفقه وحاشا له ثم قول يمكن ان يجاب عن ذلك السؤال بوجه آخر وهو ان اجابة الدعوة وان كانت سنة عندنا تبدأ
 الا انها يتقلب الى الواجب بقاوى بعد ان حضور الى محل الدعوة حيث يلزم من حق الدعوة بالترامه اجابتهما كما اشار اليه المصنف في بابي في بيان
 الصلوة النافلة فانها يتقلب الى الواجب بل الى الفرض بالترامه اجابتهما بالشروع فيها كما تقر في محله ولذلك لم يعلم المدعو الدعوة قبل
 لزمه ترك اجابة الدعوة كما سيجي فيكون قوله كصلاة الجنازة واجبة وان حضر لها جنازة قياس الواجب على الواجب في المال فينبغي الاشكال
 ثم ان صاحب الاصلاح والايضاح رد الدليل المذكور في الكتاب حيث قال لان اجابة الدعوة سنة فلا تترك بسبب بدعة كصلاة الجنازة محض
 الدنيا لانه ان اراد مطلق الدعوة فلا نسلم ان اجابتهما سنة وان اراد الدعوة على وجه السنة فلا يتم التقرير بل لان حق الدعوة يلزمه بعد
 الاقبلة الى ههنا كلامه وقصد بعض المتأخرين الجواب عن ذلك فقال ثم لم ير ادب الاجابة المسنونة في قوله لان اجابة الدعوة سنة يعلم الاجابة
 ابتداء وانتهاء وادب الاجابة انما يقتضيه حتى يتم تقرير بل لان فرض السنة في حق دعواه اقرنت به وفيها لا يبرهن الاجابة انما سيجي فاذا عرفت
 المدعو ذلك قبل الاجابة لا يجب عليه الاجابة اصلا وانا اؤجزم عليه ولم يعرفه كما هو المفروض بدليل قوله فوجدت عليه عليه الجلبوس والصبر
 والاكل وهذا الاجابة انما يندفع الدليل على المدعي فلا يرد عليه ما قيل ان ارادوا القبول لان اجابة الدعوة سنة ان اجابة مطلق الدعوة سنة
 فلا نسلم ذلك كما سيجي ان الدعوة اذا جازت شيئا من التهور لم يلزم من حق الدعوة وان اراد ان اجابة الدعوة على وجه السنة كذلك فلا يتم التقرير
 ووجه الاندفاع ظاهر لانه وان لم يلزم من حق الدعوة ابتداء وانما يلزمه انتما اذ اجمعتنا الى ههنا كلام ذلك البعض اقول لا يذهب على نفي
 ان هذا كلام خال عن التحصيل ابتداء وانتهاء ما خافه عن التحصيل ابتداء فلانه لا معنى لاجابة الدعوة انتما فقط اذ لا يتصور تحقق اجابة الدعوة
 انتما بدون تحققها ابتداء لان عدم تحقق اجابة الدعوة من المدعو ابتداء وانما يتصور بل من مجيبه الى محل الدعوة اصلا لاجل اجابة تلك الدعوة فان
 كيف يتصور منه اجابة تلك الدعوة انتما واجابتهما انتما في جميعها الى محل الدعوة او لا وليس فليست وانما الذي يتصور وقوعه عكس ذلك
 وهو الاجابة ابتداء فقط كما دعي الى وليته وغيره لا فاجاب وهو يذهب الى محل الدعوة فوجدت له سببا او غنا فلم يقبل ولم ياكل فانه لو وجد هناك الاجابة

وهذا كله بعد ان حضور ولو علم قبل الحضور لا يحضر لانه لم يلزمه حتى الدعوى

ابتداءا لانتهاكها لا ينبغي وصورتها الشرعية فيما اذا كان المدعى مقتدى ولم يقدر على منعهم كما سيحكي في الكتاب والحب ان ذلك القائل ذكر الاجابة
ابتداءا وانتهاا والاجابة انتهاا فقط ولم يذكر الاجابة ابتداءا فقط وكنت يحق قوله والاجابة الوقوع وبالعكس ولم يذكر ان تحقق انتهاا الشيء في الخارج
يتأخر ثم تحقق ابتداءا فيه دون العكس كما لا ينبغي وانما خلا كلاس عن تحصيل انتهاا فلان الظاهر من قوله وجب الاندفاع ظاهر لانه وان لم يلزم
حق الدعوة ابتداءا لئلا يلزم انتهاا اذا اجتمع انهما كون المراد ان اجابة مطلق الدعوة سنة لان عدم لزوم حق الدعوة كان من متفرعات منع ذلك
ولكن ما ذكره في وجب الاندفاع ليس بسديد لانه اذا علم المدعى قبل الحضور ان الدعوة قارنت شيئا من البدعة لم يلزمه الاجابة اصلا كما سيحكي في كتابنا
وذكره ذلك القائل ايضا في انتهاا كلاسه وكفى لئلا يمنع ان اجابة مطلق الدعوة سنة هذه الصورة فقط فلا وجه لقوله لانه وان لم يلزمه حق الدعوة
ابتداءا لكن يلزمه انتهاا اذا اجتمع لان لزوم حق الدعوة للمدعى انتهاا واذا اجتمع عليه انما يكون بان علم
ذلك قبل الحضور وهو صورة اخرى غير الصورة الاولى التي هي السد المنع المذكور ولا شك ان لا يلزمه حق الدعوة في الصورة الاولى لا ابتداءا
ولا انتهاا فكيف يكون ما ذكره وجبا للاندفاع والصواب في الجواب ما ذكره صاحب الاصلاح والايضاح اختيار الشق الثاني من تردده وهو كون
المراد ان اجابة الدعوة على وجه السنة سنة وبيان تمام تقريره الدليل بان الدعوة على ثلاثة اوجه الاول ان دعى الى وليمة او طعام ولم يكن فيه
شي من البيع اصلا والثاني ان دعى الى ذلك ولم يذكر حين الدعوة ان شئ شيئا من البيع ولم يعلم المدعى قبل الحضور ولكن عجم عليه والثالث
ان دعى الى ذلك وذكر ان شئ شيئا من البيع فعلم المدعى قبل الحضور ان في الوهمين الاولين كانت الدعوة على وجه السنة فكون الاجابة سنة وفي
الوجه الثالث لم تكن الدعوة على وجه السنة فلا يكون الاجابة لازمة للمدعى اصلا والمسئلة التي نحن فيها من الوجه الثاني من تلك الالوجه فتمت شي فيها
الدليل المذكور فتمت التقرير تاملت قوله وبذلك اكد بعد الحضور ولو علم قبل الحضور لا يقبل قول القائل ان يقول الحديث المذكور ليعلم بعد الحضور
وما قبله اذ قد تقررت في علم الاصول ان المعصية باللام اذ لم يكن للمعصية الخارجية فهو للاستغراق والدعوة في
قوله عليه الصلوة والسلام من لم يحب الدعوة فقد عصى ابا القاسم معرفته باللام ولم ينسب هناك معصية وخارجي
ففي للاستغراق فيعلم كل دعوة واجوب انه ان كان عاما من حيث اللفظ فهو محض بالنصوص لدلالة على وجوب الاجتناب عن اقتراب تلك البيع
بلا ضرورة توفيقا بين النصوص مما يمكن وقد دعت الضرورة الى الصبر فيما اذا علم بعد الحضور لانه قد لا يسهل حق الدعوة بخلاف ما اذا علم قبل الحضور
اولم يلزمه ذلك هناك كما بينه المصنف فافترقا قوله وقلت المسئلة على ان الملاهي كلها حرام حتى التخي بضره القضييب لان محرم حراما
اسم اللعب والتنا بقوله فوجد ثمة اللعب والتنا فاللعب وهو المهورام كذا في العناية وبهذا القدر من التعليل كاف في بيان دلالة المسئلة على
ان الملاهي كلها حرام وهو الصحيح المتعارف عند الجمهور والشرح على ذلك كلاما آخرا حيث قالوا فاللعب وهو المهورام بالنص قال النبي صلى الله
عليه وسلم هو المهورام باطل الا في ثلث تاويده فرسه وفي رواية طاعة بفرسه من قوسه وطاعة مع المهورام الذي ذكره محمد ليس من
هنه الثلث وكان باطلا انتهى اتقول فيه كلاما اما اولاه فلان زيادة قوله بالنص في قوله قائل اللعب وهو المهورام بالنص يدل على ان الدليل

١٢٠

١٢١

١٢٢

١٢٣

وكذا قول أبي حنيفة من ابتليت كان الابتناء بالحي

بعض الناس واللعبة الذي يبو الحيوة الدنيا ليس بحرام فلا معنى لتخصيصه بالصورة الثالث المستثنى في الحديث لان ما لا يحرم من امور الدنيا كثير
 لا يحسن في الوجة للتخصيص على ان ما ذكره من اجواب لا يحسم مادة السؤال لا يمكن ان يورد السؤال بصورة القياس الاستثنائي ويقال في كتاب
 الملاهي كما حرام كانت احيوة الدنيا ايضا حرام لانها لعب وهو قوله تعالى علموا انما احيوة الدنيا لعب وهو ولكن احيوة الدنيا ليست بحرام
 ينتج ان الملاهي كما ليست بحرام ولا شك ان اجواب المذكور لا تمشي حينئذ فالصواب في اجواب ان يقال ليس المراد بقوله تعالى علموا انما
 الدنيا لعب هو انما لعب هو حقيقة بل المراد علم انما لعب هو على طريق التشبيه البليغ يعني انما كاللعب وهو في سرته فاما ما والقضاء فمما سمع في
 التقاسير فلا يلزم من عدم حرمة احيوة الدنيا عدم حرمة اللعب وهو ايضا كما لا يخفى قوله وكذا قول ابي حنيفة ابتليت لان الابتلاء بالحرم يكون
 يعني وول ايضا قول ابي حنيفة ابتليت على ان الملاهي كما حرام لان الابتلاء لا يكون الا بالحرم وقد اشار الى هذا بقصر بتقدير الجار والمجرور
 على الفعل في قوله بالحرم يكون اقول لقائل ان يقول دلالة قوله ابتليت على حرمة ما وجده ثم مسلمة بنا على ان الابتلاء لا يكون الا بالحرم
 دلالة على حرمة كل الملاهي كما هو المدعى فمؤقتة كيف وقد قال ابتليت به امره انتهى ولا شك ان ما تبلى به مرة لا يكون شيئا معينا مناسا
 اعترض عليه صدر الشريعة بوجه آخر حيث قال في شرح الوفاية قالوا قوله ابتليت يدل على الحرمة ويمكن ان يقال ان الصبر على الحرام انما
 السنة لا يجوز والصبر الذي قال ابو حنيفة جاز ان يكون جالسا معرضا عن ذلك اللهم منكرا له غير مشتغل ولا متلذذ به انتهى قول ذاك صاحب
 لان اجابة الدعوة وان كانت سنة ابتداء الا انها تصير واجبة بقا حيث لا يلزم حق الدعوة بعد اخذها لانه الاجابة بالحق وكما هو الشأن في
 سائر النوافل من الصلوة والصوم ونحوها فان كلامها تصير واجبة بالشرع فيما ظن ان الصبر على الحرام فيما قال ابو حنيفة الاقامة الواجب
 فيجوز كما في صلاة الجنازة اذا حضرتها الدنيا وقدر مناسا مثل هذا الجواب فيما قبل فقد ذكرتم ان جواز كون ابي حنيفة جالسا معرضا عن ذلك اللهم
 منكرا له غير مشتغل ولا متلذذ به لا ينافي حرمة ذلك اللهم ولا حرمة الجلوس عليه اذ ذكر في الكافي والشرح ان الصدوق الشهيد روى في كرامته
 الوقائع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال استماع الملاهي معصية والجلوس عليها فسق والتلذذ بها من الكفر ولول هذا الحديث انما
 مجرد الجلوس على المافسق فاني فيصور اختيار ذلك من مثل الامام الاعظم لو لم يعارض وجوب اجابة الدعوة بعد اخذها ثمرة ذلك قتال وقد ورد
 صاحب الاصلاح والايضاح ما اورده صدر الشريعة مع زيادة بعض من المقدمات سيما في اول ايراده حيث قال بعد قوله وول قوله على حرمة
 كل الملاهي فان الابتلاء بالحرم يكون كذا قالوا وفيه نظر لان الابتلاء يستعمل فيما هو مخطور بالعواقب ولو كان مباحا ومنه قوله عليه السلام من ابتلى
 بالقضاء الحديث ثم ان الصبر على الحرام رعاية بحق الدعوة لا يجوز لان السنة ترك حذر عن ارتكاب المخطور فانما يظهر ان جالس معرضا عن ذلك
 اللهم منكرا له غير مستمع فلهذا لم يفتي منه بالجلوس على المافسق بل هو لا يكون بتبلي بجرام انتهى وقد نقله بعض المتأخرين بتقصير وتحريف وعزاه في نسخة
 الى صاحب الاصلاح والايضاح ثم قصد رده فاني بكلام مفصل مشوش فاعل للدخل والخروج تركنا ذكره وبیان ما فيه تجاشيان عن الاضطلاع
 المحمل ومن شافوا في راجع كتابه

والا

١٢

فصل في اللبس قال لا يجزى للرجال لبس الحرير ويجزى للنساء لان النبي عليه السلام لم ينعى عن لبس الحرير ولا غيره وقال لما
يلبس من كخلاق له في كاخرة وانما حمل النساء حديث آخر وهو ما رواه عدة من الصحابة مرضى الله عنه ومنه على مرضى
الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج باحدى يديه حرير وبالاخرى ذهب وقال هذا من حرمان على كبر ما حلال
لانهم يروى حل لانهم لا ان القليل عضو وهو مقدار ثلاثة اصابع واسرع كالاعلام والمكشوف بالحبر لما روى انه عليه
السلام لم ينعى عن لبس الحرير الا موضع اصبعين او ثلث او اربع اسرعة اعلام عنه عليه السلام انه كان يلبس جبة مكشوفة بالحبر

بجانب

فصل في اللبس قال صاحب العناية لما ذكر مقتضى مسائل الكراهية ذكر ما يوارى على الانسان مما يحتاج اليه بالفتوى ففهم اللبس على الوجه الاول الاحتياج
الى اللبس لخدمته الى الوجه الثاني كماله في اخره صاحب العناية في هذا المعنى لكن بعبارة اقصر اقل سد وجه التوجيه بما في غاية الاستيعاد فان مقتضى الاحتياج
على مقدم من الفصل الاول المحتج به لبيان الكراهية ما ذكره في مسائل كثيرة متعلقة بالاكل والشرب مقصودة بالذات غير صالحة لان مقتضى مسائل الكراهية
كما ترى في الرداب في وجه الترتيب ان بيان مقتضى الفصل الاكل والشرب لان احتياج الانسان الى الاكل والشرب اشد وعقبه على فصل اللبس فقدم على
فصل الوجه لان احتياج الانسان الى اللبس اكثر من احتياجه الى الوجه في جميع الاوقات دون الثاني وقد اشير الى هذا التوجيه في معراج الدراية قوله

واما حمل النساء حديث آخر وهو ما رواه عدة من الصحابة الى اخره لما ذكر حرمة لبس الحرير على الرجال حله للنساء واستدل على الحرمة بما علم الرجال والنساء من
يقول انما حمل النساء حديث آخر فان قيل المحرم والمبيح اذا اجتمع يحمل المحرم مثلك لئلا يلزم الشك فترتب هنا لولا تاخر قوله عليه السلام بان حرمان الحديث بان
الشك مرتين في حق الاناث فجعل قوله عليه السلام على ما شتم مقدما قلنا انما يلبس من الاخرة فيحمل ان يكون بيانا لقوله حرمان على كبر ما حلال
وعيد لا بيان كما فهم عليه تعليلا للشك وان قوله هذا حرمان الحديث نص لبيان التفريق في حق كل واحد والحرمة المذكورة والاثبات وقوله انما يلبس من الاخرة
لدى الاخرة لبيان الوجه في حق من لبس الحرمان فكانا كالمظهر والمنص راج على الظاهر والاقول لدليل دل على ان مقتضى كل اللغات متأخر وهو استكمال
الاثبات من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا من غير تكليف ونهية آية قاطعة على تاخره كذا ذكر السؤال والجواب في شرح تاج الشريعة والكفاية
قال صاحب العناية في تقرير السؤال والجواب هنا فان قيل الحديث الدال على حله من انما يكون قبل الاول فنتج به لولا بعده فخيتمنا رضوان لان العام كان
في افادة القطع عندنا اذ لا يعلم التاريخ فحمل المحرم متأخر الكلا يلزم الشك فترتب فاجواب انه بعده بدليل استعنا من اياه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم
من غير تكليف وذلك آية قاطعة على تاخره فينتج به المحرم متكرر الشك بالدليل غير مقتضى انتهى كلامه اقول في تقرير السؤال على الوجه الذي ذكره صاحب العناية لبيان
لان الترتيب الثالث المذكور فيه قد جازى على مقتضى المعنى فانه ان اراد بقوله في الشك الثاني فليتعارضان انما جئنا بتعارضان فليت اقطان ليس بصحيح اذ
يكون ناسخا للمقدم البتة عند التعارض التساوي في القوة وانما التساوي في العلم لا يعلم التاريخ ولم يكن الجمع بينهما يطلب التخصيص كما تقدم في علم الاصول
وان اراد بذلك انها تتعارضان ويكون المؤخر ناسخا للمقدم فهو يرفع السؤال عن التمام فلا وجه لدرجه في جانب السؤال اقول في الجواب الذي ذكره
الفاضل في جوابه ذكرني الشروح وسائر المعبرات انه قال بعض الفقهاء ليس الحرير حرام على النساء ايضا العموم انتهى ولما حدث الطحاوي عن ابى بكره عن ابى
عن شعبه قال اخبرني ابو دبيان قال سمعت ابن الزبير يخطب يقول يا ايها الناس لا يلبسوا السكك الحرير فان سمعت عمر بن الخطاب يقول سمعت رسول
صلى الله عليه وسلم يقول من لبس الحرير في الدنيا لم يلبس في الآخرة فقيل لمران بعض الفقهاء يا ابن الزبير رضي الله تعالى عنه انكر واستعمال النساء
الحرير فكيف يتم ان يقال في الجواب انه بعده بدليل استعنا من اياه من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير تكليف قتال ثم قال صاحب العناية
فان قيل قوله صلى الله عليه وسلم بان حرمان الحرير في الدنيا لا يلبس في الآخرة فليس بالواجب بان العموم لا يلبس ولكن كان شخصا فغير ملحق به بالذات انتهى اقول
في الجواب بحث وهو انه قد تقدم في علم الاصول ان عبارة النص مخرج على اشارته واثرتة ترجع على دلالة فعلية تقدير ان يكون غير الشخص المشار اليه

وما رآه من محرم على المخلوط قال ولا بأس بليس ماسداه حرام ومحمته غير حرير كما لفظ في الحرب وغيره لأن الصحابة ترضى الله عنهم كانوا يلبسون آخر والملابس منسندى بالحرب وكان الثوب انما يصير ثوبا بالنسج والنسج بالجمعة فكانت هي المعبرة دون النسدي وقال ابو يوسف اكثر ثوب القتر يكون بين القتر والظلمة الا ترى بحسب القتر بأسا لان الثوب ملبوس بالحسنة ملبوس قال وما كان محتمة حريرا وسدا غير حرير كما بأس في الحرب للضرورة ولكن في غير ذلك لا نعد محامدا ولا اعتبارا للجمعة على ما بينا

بالأباحة الاولى فلا حاجة الى استنباطه الا على فلان حق التعبير كيف يكون ذلك ويرد عليه ان يقال يجوز ان يكون استنباطه الاعلى للتوسعة بها لا الحاجة اليها فلا بد في دفع ذلك من المصير الى قول المصنف والمختار لا يستباح الا الضرورة والاحتياط لا يوجب في الكلام من قبيل الايجاب المحل قلانه انما يكون الكلام على ذلك المعنى من قبيل الايجاب المحل ان لو كان قوله فاذا لمكن اندفاعا بالادنى منه لا يصار الى استنباطه الاعلى بعد في كلام المصنف واما اذا كان ضمنون ذلك القول مفهوما من المقدمة السابقة وهي قوله والضرورة اندفعت بالمخلوط كما هو حقيقة الحال فلا يوجب الايجاب المحل في الكلام الذي ذكره البعض كما لا يخفى وكان ذلك البعض لم يلاحظ ارتباطه بالمقدمة اعني قوله والمختار لا يستباح الا الضرورة بالمقدمة السابقة عليها وهي قوله والضرورة اندفعت بالمخلوط ولا يشك ان قوله والضرورة اندفعت بالمخلوط شروعي في الجواب عن وليها المتعلق وهو قولها وان فيه ضرورة الى آخره وقد اختلفت به ذلك البعض في شرحه المقام ثم لا يذهب على الفطن ان الجواب عن ذلك لا يتم بمقدمته وحقه فقوله والمختار لا يستباح الا الضرورة من تمام الجواب والمعنى ان المختار الشرعي لا يستباح الا الضرورة والضرورة فيما نحن فيه قد اندفعت بالمخلوط الذي محتمة حريرا وسدا غير ذلك فلا يحال لاستنباطه المحال من فاعلمنا منه فالمقدمة الثانية في تقرير المصنف متقدمة في المعنى الا انه اخبرنا في الذكر لكون اساس المقدمة الاولى بدليلها المتعلق اكثر تأثيرا في الجواب عن ذلك الدليل انظر فلا يخبر في كلام المصنف ههنا اصلا تاما لم تر شدة قوله واما ما محمول على المخلوط اقول فيه نظر لان ما رواه ترمذي عن النبي صلى الله عليه وسلم في لبس الحرير والديباغ في الحرب والمحل على المخلوط ان صح في الحرب لا يصح في الديباغ لان الديباغ في اللينة والعرق ما كان كله حريرا قال في المغرب الديباغ الذي سداه ومحمته ابرسيم وقال الشرح جملة وجوده في المسألة الثانية الاول ما يكون كله حريرا وهو الديباغ لا يجوز لبسه في غير الحرب بالاتفاق واما في الحرب فعند ابى حنيفة لا يجوز وعند ما يجوز والثاني ما يكون سداه حريرا ومحمته غير ذلك ولا بأس بلبسه في الحرب وغيره والثالث عكس الثاني وهو مباح في الحرب دون غيره فقصده حوا في كلامهم هذا بان الديباغ ما كان كله حريرا فلا يحال للمحل على المخلوط في حقه قوله ولان الثوب انما يصير ثوبا بالنسج والنسج بالجمعة فكانت هي المعبرة دون السدي قال جمهور الشرح في تحليل هذا لان الحكم اذا تعلق بجملة ذات وصفتين ايضا فان الحكم الى آخرها والمحمته آخرها انتهى وقال بعض المتأخرين قد يقال ولان الثوب لا يكون ثوبا الا بسدا والشئ اذا تعلق بوجوده بشيئين ايضا الى آخرها وجود القول لا يخفى ان المصنف لم يثبت في التحليل كون المحمته آخر جز من الثوب ولم يثبت فيها الى المقدمة الثالثة اذا تعلق بوجوده بشيئين ايضا الى آخرها وجوده فيكون كل ما ذكره وليلا مستقلا متطاعا في الآخر يرشد اليه قول الزيلعي لان الثوب لا يصير ثوبا الا بالنسج والنسج بالجمعة فكانت هي المعبرة او نقول الثوب لا يكون ثوبا الا بسدا فيكون العلامة ذات وجهين فمعتبر آخرها وهو المحمته انتهى لكن لا يخفى عليك ان القول بان النسج يكون بالجمعة وهو المعنى والسدي معافا لا يدل على الدليل الثاني ولو لم يدر اعدل عنه صاحب الكافي وقال ولا يثبت بصير ثوبا وهو بالجمعة والسدي فيضات كونه ثوبا الى آخره الاخرين وهو المحمته وجملة علمائنا الاباحية هم الفرق بين ما ذكره المصنف وبين ما قلناه من الدليلين مع كونه مظهرا فحق على بعض الشرح حديث علي الاول بالثاني الى هنا فلفظ ذلك البعض اقول لم يصيب ذلك في رايه ههنا بل خرج عن سنن السداد ولا يخفى على ذي مسكة ان الدليل الذي ذكره المصنف لا يفيد المدعى بولان

قال ولا يجوز للرجال التحلي بالذهب لما روينا لا بالفضة لانها في معناه الا بالحق والمعلقة وحلية السيف من المعصية حقيقة المعنى
المنع من التحلي بالذهب لان الذهب من جنس واحد وكيف وقد جاء في اباحة ذلك آثار في الجامع الصغير ولا يتقدم
الا بالفضة وهذا انفس على ان القدر ما يحرم بالذهب والفضة جرم وراي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على رجل خاتم صفر
فقال ما لي اجد منك مراشحة الا صنام وراي على اخر خاتم حديد فقال مالي امرى عليك حلية اهل النار ومن الناس
من اطلق في الحجر الذي يقال له يشب لانه ليس بحجر اذ ليس له ثقل الحجر واطلاق الجواب في الكتاب يدل على تحريمه

الى المقدمة الثالثة ان الحكم اذا تعاقب بشيئين يضاف الى آخرهما لان النسخ انما يحصل بالامتنع والسبب في الامتنع انما هو تركيب
الامتنع بالسبب كما هو جازم فلا يشك كون الامتنع بالامتنع دون السبب الا بما لحظت تلك المقدمة فاذا لم ينفذ ما ذكره النص المدعي بدون المصير
الى تلك المقدمة لم يبق احتمال ان يكون هذا وليا مستقلا وتلك المقدمة وليا اخر فلا جرم من جهة الشرح على كون تلك المقدمة مستقرة فيما ذكره
المصنف بقصم اياها الى بطريق التعليل بقوله وكانت هي المعتبرة دون السبب واحدا يوافيها حديث حملوا اليدين الذي ذكره المصنف على
المعنى الصحيح السامح تحمل كلاهما اياه فان عدم اعتبارها في التعليل كون الامتنع اخر جز من الثوب ليس اعتبار العارمة وعدم الثقات فيه الى
التصريح بتلك المقدمة بخبر ان يكون بناء على ظهور اعتبارها فيه واعتمادا على تقريره في كلمات المشايخ وليس في كلامه ما يمنع فانه قال في الامتنع
بدون النص عليه ما كانه قال وتام النسخ او آخر النسخ بالامتنع والعجب من ذلك البعض انه منع اخر افره بطلان ما ذكر في كلام المصنف بدون اعتبار
اضافة الحكم الى اخر الجزين حيث قال لا يخفى عليك ان القول بان النسخ يكون بالامتنع وهو بالامتنع والسبب في ما جعل ما ذكره المصنف وليا مستقلا
بدون المصير الى تلك المقدمة فانما بطلان ما ذكره المصنف وغيره وما فيه الا عبارة الرشيحي ولم ينظر ولم يلتفت الى ما وقع في كلامه من قول المشايخ
من جعل المجموع وليا واحدا منهم صاحب السبب فانه قال في تقريره الدليل المذكور ان الثوب يصير ثوبا بالامتنع لانه انما يصير ثوبا بالنسخ والنسخ
بالامتنع بالسبب وكانت الامتنع كالوصف الاخر فيضات الحكم اليه انتهى ومنهم صاحب المصنف وانه ايضا قال في تقريره ذلك لان الثوب انما يصير ثوبا
بالنسخ انما يتاقي بالامتنع اخرها فيضات صيرورة ثوبا على الامتنع فاذا كانت الامتنع من المحرر كان اكل حريه اجمالا انتهى ومنهم صاحب الكافي فانه ايضا
جمع كما نقله ذلك البعض ثم انه يجوز ان يكون مراد الرشيحي بقوله او نقول الى اخره تقريره ذلك الدليل بعبارة اخرى من غير تعرض لتقيد النسخ لا ذكر
وليس آخر مستقل من الاول في المعنى والمال ترشده اليه انه قال بعد ذلك ولان الامتنع هي التي تظهر في المنظر فيكون العبرة بما ينظرون لا يخفى انهم
حيث اعا حزن التنايل وهي الامتنع في هذا الدليل اشارة الى استقلاله ولو كان مراده بما ذكره بقوله او نقول الى اخره ايراد دليل آخر مستقل
لا عا ولا ما في الحديث قوله ولا يجوز للرجال التحلي بالذهب لما روينا ولا بالفضة لانه في معناه اقول لما منع ان يمنع كونه في معناه كيف وقد مر في ما
بانه ادنى منه حيث قال في تعليل حرمة التحتم بالذهب على الرجال ولان الاصل فيه التحريم والاباحة بقصوره التحتم او المنع فوج وقد اندفعت شبهة
وهو الفضة ولا يخفى ان الادنى لا يكون في معنى الاعلى وتوضيحه ان معنى المصنف بقوله لانه في معناه اثبات عدم جواز التحلي بالفضة للرجال بدلا
النص الوارد في حرمة الذهب على الرجال وهو قوله صلى الله عليه وسلم هذا حرام ان علي ذكره انتهى وقد تقررت في علم الاصول ان شرط اد
النص ان يكون المسكوت عنه ادنى من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق او مساويا له فيه ولا يجوز ان يكون ادنى منه وليس الامر في
كذلك لما عرفت ومن الناس من اطلق في الحجر الذي يقال له يشب لانه ليس بحجر اذ ليس له ثقل الحجر اقول الاستدلال على عدم حرمة التحتم بالذهب
بانه ليس بحجر ما لا حاصل له لان ما ليس بحجر قد يكون مما يحرم التحتم به باختلاف كونه حديد او صفر ولم ير نص في حرمة التحتم بالحجر كونه في الذهب
والصفر حتى يكون المقصود من نفي كونه حجرا هو الاخر اعز عن كونه مورد نص المحرم بل ورد النص في جواز التحتم ببعض الاجزاء كالعقيق فانه روى ان

المصنف في التعليل ومنه ظاهرا الشرح كلامه اليوم في الشرق بين ما ذكره العلم وغيره

ويفضل بعض ما استطاع ان يثبت بالضرورة بقوله صاير كقوله الحافضه والحنان وكان الخيل المطر الى روعهم كالحقن من
الرجل كانه من واهة ونحوه لا يرضى كذا للرجال الفاضل على ما جرى على يديهم في سبفك راء امارة المرض قال في نظر الرجل من الرجل ان
بدائه الا اني ما بين من تخطى ركبته لقوله عليه السلام عن الرجل يبين منتهى الى كفته ويروى ما دون ستره حتى يجاوز ركبته وقلنا
ثبت ان السرة ليست بعورة خلافا لما يقوله ابو عصمة والشافعي رحمهما الله والركبة عورة خلافا لما قاله الشافعي والبخاري عن خلا
لاصحاب الظاهر ما دون السرة الى منبت الشعر عورة خلافا لما يقوله الامام ابو بكر محمد بن الفضل الكباري عن سعة من فدية
لانما سعة يحاط به النص بخلافه وقد مر في ابوابه من في الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال الركبة من العورة

ومل الحمال الى اشاعته والتمسك به بل بعضهم ربما افترج عجب كون الشهادة به اولى من تركها لان مطلوب الشارع اخذ الارض من القروش
وذلك يتحقق بالتوبة وبالزجر فاذا نظر حال الشرة في الزنا شلا وعدم السبالة به باشاعته فاخذ الارض بالتوبة احتمال ثبانه ظهور عدما فيجيب
السبب الآخر الا فاما هو واحد بخلاف من زل مرة او مرارته المتخفا شدا عليه فانه محل استحباب ستر الشاهد انتهى اقول ما ذكره بعض شراح الحديث
في كتاب احمد ولا ينع الاشكال الذي نظر به ان ذلك القائل الا في مادة جزية وهي اذا وصل الحمال الى اشاعة الفاحشة والتمسك بها الا في
فان الشفرة افضل بلا شبهة مع ان النظر الى العورة غليظة عند الزنا لقائمة الشهادة عليه مباح هناك ايضا فكيف بذلك اشكاله فانه يترجم
وفته ما ذكره بعض شراح الحديث في كتاب احمد وشرح اقول في دفع ذلك الاشكال بالكتبة ان الحاجة الى النظر الى العورة غليظة عند الزنا والضرورة
مشتقتان في الشهادة بالزنا مطلقا في تحصيل اخرى احسنت وهي اقامته اقامته الشهادة على الزنا فلا تيسر اقامته الشهادة عليه بدون
النظر الى العورة الغليظة عند الزنا وان لم يتحقق الحاجة اليه ولا الضرورة في تحصيل احسنة الاخرى وهي التحرر عن التمسك فمن اراد ان ينال احسنة
الاولى يحتاج الى النظر اليها فيباح له النظر اليها اذا كان في اباحة ذلك الحاجة اليه والضرورة بالنسبة الى تحصيل مخصوص احسنة
ولا يتوقف اباحته على الحاجة اليه والضرورة المطلقتين اى من كل وجه ولا على ان لا يكون فوق تلك احسنة اخرى افضل منها الا يرى ان
اراد ان يزوج امرأة فلا بأس له بان ينظر اليها وان علم انه يشتهيها بناء على ان مقصوده اقامته السنة لا فساد الشهود كما سيأتي في الكتاب مع ان
الحاجة الى النظر اليها والضرورة انما يتحققان في اقامته تلك السنة لا مطلقا لا مكان ترك تزوجها الداعي الى النظر اليها وان فوق تلك احسنة
ما هو افضل منها من الواجبات بل من بعض اسنن الموكرات فقد انفع ذلك الاشكال بخلافه قوله ونظر الرجل من الرجل الى جميع بدنه الا
ما يبرح به الى ركبته قال صاحب الغناية هذا هو التبر الثاني من اصل التبر اقول ليس الامر كذلك بل هو القسم الثالث منه كما لا يشبه على من
انظر الى تبيسه في صدر الفصل قوله وهذا ثبت ان السرة ليست بعورة خلافا لما يقوله ابو عصمة والشافعي قال صاحب النهاية والبعصمة هو سعة
معاذ المروزي فانه يقول ان السرة احد حدى العورة فتكون من العورة كالركبة ثم قال وقوله والشافعي بالعلطف على ابي عصمة في اثبات
ان السرة عورة عند ما كانه وقع سهو الوجين احدها ما ذكرنا من تحليل ابي عصمة في اثبات ان السرة عورة بقوله انها احد حدى العورة فيكون
عورة كالركبة فان هذا التحليل انما يستقيم ان يقول بان الركبة عورة والشافعي لا يقول بكون الركبة عورة والثاني ان الشافعي علل في اثبات
ان الركبة ليست من العورة بقوله انها احد العورة فلا تكون من العورة كالسرة لان احد لا يدخل في احد وهذا ينخص منه على ان السرة
ليست بعورة ورد عليه صاحب الغناية حيث قال قيل علطف الشافعي على ابو عصمة غير مستقيم لان هذا التحليل انما يستقيم على قول من يقول الركبة
عورة وهو لا يقول به وهذا ساطل لان المصنف لم يعلل بهذا التحليل في هذا الكتاب وانما ذكر المذهب فيجوز ان يكون مذهبهما واحدا وانما
متعد فان لم يذكر يكون تعليلا لا ابي عصمة وتحليل الشافعي غير ذلك وهو ان السرة محل الاشتباه انتهى اقول فقد ذكر صاحب النهاية لعدم متقاة
العلطف الزبور وجين وقد نقل صاحب النهاية احد ذينك الوجين واجاب عنه كما ترى ولم يتعرض للوجه الاخر اطلاقا فانه لم يفسر بالجواب عنه

قوله في الحسن بن علي رضي الله عنهما سترته فقبلها ابوهريرة رضي الله عنه وقال عليه السلام كبر هذا الرجل
 ما علمت ان الفخذ عورة ولا الركبة ملتصقة عظم الفخذ والساق فاجتمع المحرم والمبيح في مثله يغلب المحرم وتحكم
 العورة في الركبة لخصت منه في الفخذ وفي الفخذ اخفت منه في الشق فاستحق ان يكشف الركبة يستر عليه يرد
 وكشف الفخذ يفت عليه ككشف الشق فيؤت بانه يستر ما يستره النظر اليه للرجل من الرجل يستره المس كستره ما يستره ليس يعني في سوا

فبقى الاشكال في العطفت الواقعة في كلام الحسن بن علي من ذلك الوجه والابن وقد فاقول في الجواب القاطع لعرق الاشكال ان في السرة والستر
 ثلث روايات عن الشافعي احاديث ان السرة عورة والركبة ليست بعورة كما هو مذكور في كلام الحسن بن علي في كتاب الصلوة اليسار
 والثانية انها ليست بعورة كما ذكر في غيره الشافعية والثالثة انها عورة وذكر صاحب الفاتية بايتين الاخيرة وقال للاولى منها وبذا اوضح الوجهين
 واذا قد تقرر هذا فما كان يكون تحليل الشافعي في اثبات ان الركبة ليست من العورة بقوله انها عورة فلا يكون من العورة كالسرة فيسقط
 على قوله في الرواية الثانية وبذا لا يثبت في الشك كمرح ابي حنيفة في قوله الاخر الواقع في الرواية الثانية لانه في الشك في قوله في قوله
 انها عورة فيكون عورة كالركبة بنا على ذلك القول فلا محذور في العطفت المذكور اصطلاحا بل تقتضيه قوله واورد الحسن بن علي
 رضي الله عنهما سترته فقبلها ابوهريرة رضي الله عنه والشافعي اخرج احمد في مسنده وابن حبان في صحيحه والبيهقي في سننه عن ابن
 عون عن عمير بن احن قال كنت اشفي مع الحسن بن علي رضي الله عنهما في بعض طرق المدينة فلقينا ابوهريرة فقال الحسن اشفي لي عن بطنك
 جعلت فداك حتى اقبل حيث رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبله قال فكشفت عن بطني فقبل سترته ولو كانت من العورة لما كشفها
 الشارح العيني بعد بيان هذا المثل بهذا السؤال وفي حجم الطبراني خلافا لهذا حديثنا ابو مسلم الكشي حديثنا ابو عاصم عن ابن عون عن عمير بن احن
 ان ابوهريرة لقي الحسن بن علي رضي الله عنهما فقال له ارفع ثوبك حتى اقبل حيث رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل فرفع عن بطنه وضع
 يده على سترته انتهى وقال بعض التاخرين بعد كل ما ذكره العيني قلت لا مخالفة بين الروايتين لا مكان الجمع بين الحسن بن علي والتقبيل ولو سلم
 لا يضر بل ثبت مدعانا بالاولوية انتهى اقول كان ذلك البعض خطي في استخراج ما رواه الطبراني في مجمع حديث حسب ان معنى قوله ووضع يده على
 سترته وضع ابوهريرة يده على سرة الحسن فبني عليه نفي مخالفة بين الروايتين بما كان الجمع بين الحسن والتقبيل يعني ان وضع ابوهريرة يده
 على سرة الحسن من لهما وهو لا ينافي في تقبيله اياها فلا مخالفة بينهما ثم نفي عليه ايضا كلامه التسلي يعني لو سلم مخالفة بينهما ما رواه الطبراني لا يضر بل
 يثبت مدعانا بهما وهو ان لا يكون السرة من العورة بالاولوية فان عدم جواز مس العورة بوضع اليد عليها اولى من عدم جواز تقبيلها فاذا وضع
 ابوهريرة يده على سرة الحسن ولم يمنع الحسن ثبت ان السرة ليست من العورة لكن لا يخفى على من له ادنى فهم ان معنى قوله ووضع يده على سترته
 وضع الحسن يده على سرة نفسه وعن هذا قال ووضع يده بالواو دون فوضع يده بالفاء كما قال في الرواية الاولى فقبل سترته والاسلوب المتعرج
 استحكاية عن الاثنين اذ قال القاضى عند الانتقال الى حكاية قول الاخر وفعله وترك العاطف والسلوك مسلک الاستيناف كما في قوله تعالى
 قالوا لاسلاما قال سلام واذا قد كان معنى رواية الطبراني ووضع الحسن يده على سترته كانت هذه الرواية مخالفة للرواية الاولى لعدم تيسر تقبيل
 الحسن عند وضع يده على سترته ثم ان كان مقصود الحسن رضي الله عنه من وضع يده على سترته في رواية الطبراني التحرز عن انكشاف نفس السرة
 عند رفع ثوبه عن بطنه لشر فعله المذكور يكون السرة من العورة وان كان مقصوده منه التحرز عن انكشاف ما تحت السرة لا يدل فعله المذكور
 على كون نفس السرة من العورة فلم يحل منه جزم باحد الطرفين قوله وما يباح للرجل النظر من الرجل يباح المس لانها فيما ليس بعورة

قال ينظر الرجل من ذوات محاربه الى الوجه والراس والعنق والساقين لا ينظر الى ظهرها وكبشها ومخدها

سندنا فلا يدل ذلك على ان كلا منهما كان ينظر الى فرج الآخر كمن قد روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يمتني ولم ارمه انتهى اقول ليس كل من كلامه المنفي والتعظيم صحيح اما الاول فلان قولها رضي الله عنها فقلت اقول بقى لي بقى لي وهو يقول بقى لي بقى لي يدل قطعاً على ان يكون اغتساها معا اذ لو كان على التعاقب لما صح من التقدم منها طلب بغية المأمون الآخر اذ المباشرة اولها هو التقدم فالغنية وظيفة الآخر فلا معنى لطلبها من الآخر واما الثاني فلان المدعى هنا مجرد جواز النظر الى الفرج لا لزوم وقوع التبه ولا شك ان تجزؤ كل واحد منهما بغير شيء خاص به يدل على جواز ذلك فان التجزؤ سبب لروية العورة عادة فلم يكن النظر اليها مباحاً للزوج لما وقع التجزؤ بها للقطع تجزؤ النبي صلى الله عليه وسلم عن مكان المحرم ثم ان مجرد جواز النظر الى الفرج لا ينافي عدم وقوعه منها نادياً بتحقيق مكارم الاخلاق فلا ينافي بين حديث عائشة اطلاق قوله وينظر الرجل من ذوات محاربه الى الوجه والراس والعنق والساقين ولا ينظر الى ظهرها وكبشها ومخدها وان كان الانسب ان لا يذكر الفحش هنا فانه لما تقر في ما عدم جواز ان ينظر الرجل من الرجل مطلقاً اي وان كان دارحرم محرم منه الى ما بين سرتها الى ركبتها بالاولوية لان النظر الى خلل الجنس اعطى وعن نه المعتبر صاحب المحيط في هذا المقام المذكور شي ما بين السرة الى الركبة حيث قال ولا يحل ان ينظر الى بطنها ولا الى ظهرها ولا الى جنبها ولا يمس شيئاً من ذلك انتهى ونظر منه ايضا ان ذكر الجنب الحق من ذكر الفحش هنا فقلت المقصود من ذكر الفحش في الكتاب بيان الواقع والتصريح بما علم التزمنا تقدمه فقلت فحينئذ كان الانسب ان يقال بدل وفخذ ما بين سرتها الى ركبتها كما ذكره صاحب البدائع حيث قال ولا يحل النظر الى ظهرها ولا الى ما بين السرة والركبة منها ومنها انتهى فان فيه عموم الاشارة فان قلت المقصود بالاكتفاء بذكر الفحش هو السلوك مسلك الدلالة في اخادة حرمة النظر الى ما عداه ايضا فاما بين السرة والركبة بالاولوية فقلت فحينئذ كان الاحق الاكتفاء بذكر الركبة فان حكم العورة في الركبة اخف منه في الفخذ وفي الفخذ اخف منه في السرة كما تقر فيما مر فذكر الفخذ لا يعمد الى دلالة لكونها اخف منه في حرمة النظر واما بذكر الركبة فيعلم حكم الفخذ والسرة ايضا دلالة بالاولوية لكونها اقوى منها في حرمة النظر ثم ان بعض المتأخرين قصدت بعض عبارة هذه المسئلة فقال واصل التركيب ذوات الرحم المحارم على ان المحارم صفة الذوات وقد حذفت الرحم فقال ذوات المحارم بطريق المسامحة والكتابة فيه شمول المسئلة للرحم بسبب كونهما واحداً وجعل المحرم ههنا مصدراً اسمياً بمعنى المحرم مع عدم استعماله فيه لايلازمة تفسيره بالجنس فقلت الى هنا كما انه اقول فيه خلل اما اولاً فلانه لو كان اصل التركيب المذكور ذوات الرحم المحارم على ان المحارم صفة الذوات فحذفت الرحم واضيفت الذوات الى المحارم بطريق المسامحة كان مدلول هذه المسئلة مقتضياً بالمحرم بسبب الرحم لا يتصور في غير النسب فلا مجال لان يكون الكتابة في حذف الرحم وادخالة الذوات الى المحارم شمول المسئلة للمحرم بسبب اذ الكتابة في العبارة لا يصلح ان تغير المعنى بالكتابة حتى تقتله من الخصوص الى العموم وبالحكمة بين ان يكون معنى التركيب المذكور ذوات الرحم المحارم وبين ان تشمل المسئلة المذكورة المحرم بسبب ثنائ لا ينجى واما ثانياً فلان قوله وجعل المحرم ههنا مصدراً اسمياً بمعنى المحرم مع عدم استعماله فيه لايلازمة تفسيره بالجنس ليس بسديد فان كلامه من قوله مع عدم استعماله فيه ومن قوله لايلازمة تفسيره بالجنس في غير المسئلة الاول فلانه قال في المغرب والمحرم المحارم والمحرم ايضا وقال في البدائع النسائي هذا الباب

سنة في الركبة فظهر

والأصل فيه قوله تعالى لا يبدلن زينةن إلا بعد ثنتين أو ثلاثة والله أعلم موافقاً للزينة وهي ما ذكرنا في الكتاب ويدخل في ذلك الساعد والأذن والعنق والقدم لأن كل ذلك مواضع الزينة بخلاف الظهر والبطن والفخذ لأنها ليست بمواضع الزينة

سبقت أنواع نزع منهن المكورات ونزع منهن المكورات ونزع منهن ذوات الرحم المحرم كالأم والبنات والعمة والخالة ونزع منهن ذوات الرحم بلا حرم من المحارم من جهة الرضاع والمصاهرة ونزع منهن مكورات الأغيار ونزع منهن من لا رحم لمن ولا محرم ومن الأجانبات المحارم ونزع منهن ذوات الرحم بلا محرم وكسبت العم والعمة والخالة انتهى ولا يخفى على الفطن أن المحرم المذكور شمره في مواضع متعددة انما يصلح منه أن يكون بمعنى المحرم ما ذكر في قوله ذوات الرحم المحرم والباقي منه بمعنى المحرم لا غير كما في قوله ذوات المحرم بلا رحم وقوله من لا رحم لمن ولا محرم وقوله ذوات الرحم بلا محرم فيظهر كل ذلك بالتأمل الصادق والذوق الصحيح وقال في فتاوى قاضين خان ولا بأس للرجل أن ينظر من أمه وابنته واخته البالغة وكل ذوات رحم محرم منه كالجذات وأولاد الأولاد والعمات والخالات إلى شعربا وصدربا ورأسها وبدنها وعقدها وساقها ولا ينظر إلى ظهرها وبطنها ولا إلى ما بين سرتها إلى التاج والركبة وكذا إلى كل ذوات محرم برضلع أو صرة أو زوجة الأب والجدة وأولاد زوجة الأب وأولاد الأولاد وأولاد سفلا وابنة المرأة المدخول بها فإن لم يكن دخل بها فمى كالأجنبية انتهى ولا يخفى على الفطن أيضا أن المحرم المذكور في قوله وكذا إلى كل ذوات محرم برضلع أو صرة بمعنى المحرم دون المحرم إلا بمعنى لأن يقال كل ذوات محرم أي صاحبة حرام لأن المحرمات هي صاحبة المحرمات نفسها فلا يخفى لاضافة الذات إليه وأما الثاني فلأنه انما لا يلازم تفسيره بما سيجي لو كان مراد المصنف بما سيجي تفسير المحرم الذي هو مفرد المحارم في قوله وينظر الرجل من ذوات محارمه وأما إذا كان مراده بذلك تفسير المحرم بمعنى المحرم المأخوذ من مجموع قوله ذوات محارمه لاسن قوله محارمه فقط فلا يلزم عدم البلازمة كما لا يخفى والظاهر أن مراد المصنف هو الثاني ولعمدة تقرير صاحب المحيط في هذه المسئلة حيث قال وأما النظر إلى ذوات محارم فيقول يباح النظر إلى موضع زينة الظاهرة والباطنة ثم قال وذوات المحارم من حرم عليه نكاحن بالنسب نحو الأمهات والبنات والجذات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت أو بالنسب كالرضاع والمصاهرة انتهى فانه فسر ذوات المحارم بما فسر به المصنف المحرم نفسه ثم إن التحقيق في معنى التركيب المذكور هو قوله ذوات محارمه انه إذا اريد به من حرم عليه نكاحن بالنسب وحده يجوز أن يكون أصله ذوات الرحم المحارم على أن يكون المحارم صفة الذوات وتكون جمع محرم بمعنى محرم أي أن يكون معناه ذوات المحارم على أن يكون المحارم جمع محرم بمعنى المحرم وأما إذا اريد به من حرم عليه نكاحن بالنسب أو سبب كما في حاشية الكتاب فلا مجال لتقدير الرحم لكونه منافيا للتعميم بل يتعين المعنى الثاني في قوله والأصل فيه قوله تعالى ولا يبدلن زينةن إلا بعد ثنتين الآية قال صاحب النائية في شرح هذا المقام وقوله والأصل فيه أي في جواز ما جاز وعدم جواز ما لم يجز على ما ويل المذكور قوله تعالى ولا يبدلن زينةن الآية وتبعه الشارح المعنى أقول فيه نظر لأن الآية المذكورة انما تدل على جواز ما جاز وهو النظر إلى موضع الزينة ولا تدل على عدم ما لم يجز وانما يدل عليه آية أخرى وهي قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم كما نصحه عنه صاحب البدر حيث قال ولا يلحق النظر إلى ظهرها وبطنها وإلى ما بين السرة والركبة منها ومساها العموم قوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم إلا أنه رخص للمحارم النظر إلى مواضع الزينة الظاهرة والباطنة بقوله تعالى ولا يبدلن زينةن إلا بعد ثنتين الآية فبقي غير البصر عاريا ما موراه وإذا لم يحل النظر إلى ما بين السرة والركبة انتهى وآية الظاهر كما أشار إليه صاحب المحيط حيث قال ولا يلحق النظر إلى ظهرها ولا إلى جنبها ولا إلى شمس شمس من ذلك

ولان البعض يدخل على البعض من غير استيذان واحتشام والمراة في بيتها في ثياب محدثة عادة فلو حرم النظر الى حلة او موضع ادى الى التحريم وكذا الرغبة في النظر الى الحمة فقل ما تشتم مخالف ما ذكره عادة والتحريم من التحريم الساكنة بينه وبينها على الشا بسبب كان سبب الرضا والمصاهرة لوجوه للتحريم في وسوء كانت المصاهرة منكم او سببها والاصح ما بيننا في الاكابر ان ياتين صاحبها ان ينظر اليه منها الحق الحاجة لذلك والمسافة فقله المشهور للحرمة بمجاورة وجهه الاجنبية وكما يجب على المسافر ان يمنع النظر الى الشبهة منكم صالحة الا اذا كان يحيا عليها وعلى نفسه الشبهة فيحسد لا ينظر لانه ليس لقوله عليه السلام العينا ان ينظر في ثيابها النظر الذي ان ينظر في ثيابها الباطش حرمة او بذوات الحمارم اعطى فيجب تجنبه لا بأس بالخلق والمسافة بين القوم لعلى السلام كاستفاد من ذلك في ثلثة ايام لا يراها الا وصعها من وجها او ذر جرحها

والوجه فيه ان الله تعالى سمي الظهار في كتابه لمكة من القول وزودا وصورة الظهار ان يقول الرجل لامرأته انت كظهر امي ولو لا ان ظهره محرم عليه نظر او مسها سمي الظهار ومكة من القول وزودا اذا ثبت هذا في الظاهر ثبت في البطن والخصيتين انتهى فتأمل قوله ولان البعض يدخل على من غير استيذان واحتشام والمراة في بيتها في ثياب محدثة عادة فلو حرم النظر الى هذه المواضع ادى الى التحريم قال بعض المتأخرين وتفسيره الدليل واضح الا ان قوله يدخل على البعض من غير استيذان ليكمل بما ذكره صاحب البدائع في مسائل الدخول في بيت الغير انه اذا كان على حلة فلا يدخل عليه من غير استيذان فربما كانت كمشوفة العورة فيقع بعصره عليها فيكره ان ذلك ثم استدلال عليه بانما رتبته كلامه اقول مراد المصنف بقوله ان البعض يدخل على البعض من غير استيذان ان العادة جرت بين الناس على دخول بعض المحارم على بعضهم من غير استيذان الا انه امر منه وبني الشرع وادركه صاحب البدائع حكم الشرع في امر الدخول في بيت الغير فانه قال واما حكم الدخول في بيت الغير فانه اصل الايجاز اما ان يكون اجنبيا او من محارمه فان كان اجنبيا فلا يحل له الدخول فيه ثم قال وان كان من محارمه فلا يدخل من غير استيذان ايضا وان كان يجوز له النظر الى مواضع الزينة الظاهرة والباطنة ثم قال الا ان الامر في الاستيذان على المحارم اسهل وايسر لان المحرم مطلق النظر الى مواضع الزينة منها شرعا انتهى فقد انحصر منه ان الدخول في بيت الاجنبى من غير استيذان حرام والدخول في بيت محارمه من غير استيذان مكروه ويكفي في التاذي الى التحريم جريان العادة بين الناس بدخول بعض المحارم على بعضهم بلا استيذان وان كان ذلك مما لا يخرج في حكم الشرع او مرفوع شرعا فلا اشكال قوله والمحرم من لا يجوز المناكحة بينه وبينها على التام سبب كان سبب كالرضاع والمصاهرة لوجودهم في بيتهم بالمعنيين فيه الضرورة وقلة الرغبة كذا في الشرح وفي عبارة بعضهم يعني اخرج وقلة الرغبة قال تاج الشريعة فان قلت فعلى هذا ينبغي ان لا يقطع اذا سرق المهر من بيت امه من الرضا بجواز الدخول من غير احتشام واستيذان فوق نقصان في الحزق قلت لا يقطع عند البعض واما جواز الدخول من غير استيذان فمنع ذكر خواهر زاده ان المحارم من جهة الرضا لا يكون لهم الدخول من غير حشمة واستيذان وانهذا يطعنون بسببهم من بعض انتهى كلامه واقفى اثره العيني في ذكر هذا السؤال والجواب بعينها اقول ليس الجواب تاما ولا قلت لا يقطع عند البعض فلان عدم القطع عند البعض وهو احدى الروايتين عن ابي يوسف كما في كتاب السيرة لا يرفع السؤال على قول ابي حنيفة ومحمد على قول ابي اليضا في رواية اخرى عند فان كون المحرم بسبب الرضا في حكم المحرم بالنسب متفق عليه واذا كانت العلة في ذلك وجود المعنيين المذكورين كما قال المصنف فيوجبا السؤال المذكور على قول الاكثر وهو القول الثمار وظاهر الرواية كما تقر في كتاب السيرة ولا يرفع عدم القطع عند البعض كما لا يخفى واما قوله واما جواز الدخول من غير استيذان فمنع وتابيد ذلك بما ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده فانه ان لم يكن للمحارم من جهة الرضا الدخول من غير حشمة واستيذان لم يصح قول المصنف لوجود المعنيين فيه فان وجود واحد من المعنيين فيه يتوقف على ان يكون له الدخول من غير حشمة واستيذان كما حققه معنى السؤال المذكور على صحة قوله كما فيصع عند اتفاق في قول السائل فعلى هذا ينبغي ان لا يقطع اذا سرق المهر من بيت امه من الرضا فلا ولا على الاستدلال على كون المحرم بسبب في حكم المحرم بسبب ان ايصار الى الدليل انتهى كما في هذا صاحب البدائع حيث قال

والحاصل اننا لو نظرنا في تلك النوازل في حق الله القديم من هذا الموضع
 الى سبيل لا يخرجنا عن النظر اليه منها وقال صالحت مرة وهو احد قول الشافعي لا لقوله تعالى وما
 منك من احد الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ولما انزلنا من السماء ماء فلهذا
 متحققة لمحو ان السحاب في الجنة واخاذه قاصدة لانه يعلم ان خارج البيت والمراة بالنصر لا ما قال سعيد والحسن وغير
 هذا لا في سورة النور فانها في الاثنا دون الذكور قال في غير ما عن امته بغير ما ولا يعجز عن وجوبه الا بالحق
 لانه عليه السلام في الغزل عن الحرة الا باذنها وقال لولي امته اعزل عنها ان شئت وكان الوطى حتى الحرة
 فضاها لتسرى وتعتبلا للرد لهذا الخبر في الحب والمنة ولا حتى الامه والوطى فلما لا ينقص حتى الحق بغير انما يستند بذلك

وغيره في ذلك السبيل فيمنع ههنا اذا لا يشيت المطلوب بحجركون المحبوب فاعل حقيقة الانزال فان في الحقيقة بانزاله البول ونحوه وليس ذلك
 بل هو حجة الله الى الاجابة لا محالة وانما العلة لما شقوة التي فلا بد من تعيين منقول ينزل ههنا بالمعنى حتى يتم المطلوب قوله والحاصل انه ينفذ
 فيه بحجركون الله تعالى في انزال في ما يوجب في كل واحد منها كذا في شرح تاج الشريعة وقال بعض الفلاس اى في الخلق الذي اعضاءه ليس
 وتكسر بالصل اغتائه ولا تشق المسألة على سبيل الاستخار ام انتهى اقول الحق ما قاله تاج الشريعة اما ولا فلا يبيع ان يوجد في كل واحد من الاما
 الثالثة المارة اعني النقص والمجرب والخلق بحجركون الله تعالى بل اريب وهو قوله تعالى قبل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم وكذا قوله تعالى ولا
 يبدن من شتى الالبوع لثمن الآية فامعنى تخصيص ذلك بالثالث وحده مع امكان حملته على الثلثة جميعا وقصود المصنف من كلامه هذا بيان ليس
 آخر اقوى مما ذكره او لا جامع للمصدر الثالث معاكما ترى واما ثانيا فلان كلمة المحاصل يقتضي في الاستعمال تفصيلا لما الباقي يكون ما ذكر في غير ما
 ذلك التفصيل وبذا انما يتوجه ههنا اذا كان كلام المصنف ههنا نظر الى مجموع الصور الثالث المارة الى الصور الثلاثة وحدها بما لا يريد بالضمير
 البحر وفي قوله يوجب في الخلق بالمعنى الغير المذكور في عامر على سبيل الاستخار كما ذكره في ذلك البعض فانه لا يكون حينئذ لكلمة المحاصل ماسا لقلبا
 اصلا كما لا يخفى على ذي فطنة قوله والمراد بالنقص الا ما قال سعيد واحسن وغيره لا الاتفرغكم سورة النور فانها في الاثنا دون المذكور قال صاحب
 النهاية اطلق اسم السعيد ولم يقيد به بالنسبة ليعلم تناوله للسعيد بن علي مارويان من رواية السبوا انتهى وتبعه جماعة من الشراح في هذا التوجيه
 ورده صاحب النهاية حيث قال اراد به سعيد بن المسيب لما ذكرنا من الاثنا وقال بعضهم في شرحه انما اطلق السعيد لبيان السعيد بن مسير بن
 المسيب وسعيد بن جبير وفيه نظر لانه يلزم حينئذ ان يكون المشترك عموم في موضع الاثبات وهو فاسد انتهى اقول نظره ساقط اذا الظاهر ان مراده هو
 الشراح بالتناول في قولهم لبيان السعيد بن علي سبيل البديل الا تناول على سبيل الشمول والعموم ولا شك ان الاشتراك في
 معانيه على سبيل البديل والتقدير جوابه حتى قال الحق التقنا زاتي في التلويح والمشتراك مستقر في المعانيه على سبيل البديل والزمي لا يجوز غفرا
 الشافعي انما هو عموم المشترك لمعانيه على سبيل الشمول في اطلاق واحد كما تقرر في علم الاصول وهو غير لازم من عبارة هو لا الشراح وقال الشافعي
 المعنى بعد نقل كلام هو لا الشراح ونظر صاحب المعانيه فيه قلت نظره وارو ولكن اصله غير مستقيم ما رده فلانه لم يتصل احد من السلف
 لفظ سعيد بن جبير بن مسير بن المسيب او سعيد بن جبير واما ان تعليقه غير مستقيم فلانه اوعى فيه لزوم عموم المشترك ولا سيما ثبوت الاشتراك
 ههنا لان الاشتراك ما وقع لمعان انتهى اقول كلاما عليه ليس شيئا الا الاول فلانه لا شك ان العلم هو لفظ سعيد مجموع سعيد بن المسيب او سعيد
 بن جبير فعدم استعمال السلف لفظ سعيد بن جبير بن مسير بن المسيب او سعيد بن جبير على تقدير صحة ليس لعدم صحة اطلاق لفظ سعيد وحده
 على احد منها والاما كان علما لكل واحد منها بل المقصد من زيادة انظار المراد وتعيينه واذا كان مقصودا انظر تناول لفظ سعيد ههنا لا سعيد بن جبير
 اليه هو لا الشراح لزمه ترك النسبة وصح الاطلاق واما الثاني فلان لفظ سعيد علم مشترك والاعلام المشتركة ما تقرر امره في علم الخلق فيمنع ثبوت
 الاشتراك ههنا وقوله لان الاشتراك ما وقع لمعان لا يجوز شيئا لانه ان اراد بالمعاني ما يتقفا ومن اللفظ فهو متحقق في العلم المشترك ايضا لا يرب

ولو كانت تحتها امة غيره فقد ذكرها في الكتاب فصل في الاستبراء وعنه

وان اراد بها الصورة العقلية القابلة للاعيان الخارجية فليست تلك بمعتبرة في معنى المشترك فان المشترك ما وضع لتعدد بوضع متعدد او شئ
 كان ذلك المتعدد الموضوع له والامر في العلم المشترك كذلك فانه لا يتناول له شيان بوضع واحد بل كل واحد منها وضع مستقل كما عرف في موضع
 ثم ان صاحب الشايع على كون المراد بالنص الا ما يوجب آخر حيث قال ولان المذكور مخاطبون بقوله تعالى قل للمؤمنين يغضوا من البصار
 وغوا في قوله عز وجل او ما ملكتم ايماهن لزم التعارض انتهى اقول ليس ذلك صحيحا او لا فلا ينفق بكتاب الاناث ايضا بقوله تعالى وقيل للمؤمنين
 يغضض من البصار بين فان مقتضى ما ذكره ان لا تدخل الاما في قوله عز وجل او ما ملكتم ايماهن بناء على لزوم التعارض بينه وبين قوله تعالى
 وقيل للمؤمنات يغضض من البصار بين مع ان دخول الاما فيه مجمع عليه واما ثانيا فلان اللازم من كون المذكور من المالك مخاطبين بقوله تعالى
 قل للمؤمنين يغضوا من البصار بين دخولهم في جانب الغاضين من البصار بين في جانب من يجب غرض البصر عنه وهو الذي منع النظر اليه فان كل
 من في قوله تعالى من البصار بين للتبعض كما صح به المفسرون فكان اعني يغضوا بعضا من البصار بين وهو غير معين فكانت تلك الآية محمولة
 في حق من منع النظر اليه فلو وضع المذكور من المالك في قوله تعالى او ما ملكتم ايماهن لم يلزم التعارض بين الآيتين اصلا وانما يلزم ان يكون
 احدي الآيتين سبقة لما في الآية من الاجمال وهو معنى صحيح مقرر على كل حال فان قوله تعالى او ما ملكتم ايماهن على تقدير ان لا يدخل فيه ذكر
 المالك كما هو ظاهره وكذا نظائره من قوله تعالى الا البهائم او ما بين او ما يوجب التحريم الى آخر الآية كلها مبنيات للاجمال الواقع في الآية الاخرى
 كما لا يخفى على من رفق النظر وحق قوله ولو كانت تحت امة غيره فقد ذكرناه في النكاح يعني قوله واذا تزوجتمته فالاذن في العزل الى المولى عند
 ابي حنيفة رحمه الله وعن ابي يوسف ومحمد ان الاذن ابيها قال في البدائع وجه قوله ان لا يخفى في قضاء الشهوة والعزل يوجب بقضاء فيه ولا يجوز
 النكاح بحق الانسان من غير رضاه ووجه قول ابي حنيفة ان الكراهة في المحرمة كان خوف فوت الولد الذي لها فيه حق والحق ههنا في الولد للمولى
 دون لامة وتولها فيه نقصان قضاء الشهوة فيم كن حقها في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال الا يرى ان من الرجال من لا مال له وهو يبيع
 امرأة من غير انزال ولا يكون لها حق الخصومة فدل هذا على ان حقها في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال ايضا انتهى واورده عليه بعض المتأخرين
 بعد نقله حيث قال اقول انما لم يكن لها حق الخصومة لعدم صنع الزوج فيه بخلاف العزل فانه يصنع ولهذا يحتاج الى رضا في العزل لما فيه انتهى
 اقول ليس هذا بشئ لان عدم صنع الزوج فيه لا يقتضي ان لا يكون لها حق الخصومة اذ لا شك ان حقها لا يسقط بمجرد صنع الزوج فيما يربط حقها
 الا يرى ان للزوج حق الخصومة في الربط لنفسه بلا خلاف وان لم يكن له طبع الزوج فحين ان الوجه في ان لا يكون لها حق الخصومة فيمن لامة
 وهو يباح معنا من غير انزال كون حقها في اصل قضاء الشهوة لاني وصف الكمال فدل في العزل تدبر

في الآية الاخرى

في النكاح

في النكاح

في النكاح

فصل في الاستبراء وغيره قال الشرح آخر الاستبراء انه اخر عزج على مقيد والمقيد غير المطلق وقال بعض الفضلاء فان قلت ان
 الاخر عزج المطلق فيما سبق قلت فم ذلك بطريق الدلالة او الاشارة فانه يتضمن المس فالتمنى عن المس منى عنه فلماذا عوفنه بالوجه
 انتهى اقول لا السوال شئ ولا اجواب الا الاول فلانهم ما قالوا ان الاخر عزج عن الوطى المقيد بعد الاخر عزج عن الوطى المطلق حتى يتوجه السوال

قال ومن اشترى جارية فانه لا يقربها ولا يمسها ولا يقبلها ولا ينظر اليها حتى يشترها ولا اصل فيه قوله عليه السلام في سبائك او طاس الا لا توطأ الحبال حتى يضر جملها ولا الحبال حتى يشترها
يخصه افاذ وجوب الاستبراء على المولى دل على السلب في السبيبة وهو استبعاد ملك اليد له هو الموجود في ماله

باب الاقتران عن الوطئ المطلق فيما سبق بل مرادهم ان الوطئ المقيد نفسه بعد الوطئ المطلق نفسه فانهما يتعلق بالوطئ المقيد وهو الاستبراء عما يتعلق بالوطئ المطلق وكيف يتوهم ان يكون مرادهم ان الاقتران عن الوطئ المقيد بعد الاقتران عن الوطئ المطلق وانتفاء المقيد لا يستلزم انتفاء المطلق كما لا يخفى
فاما يتصور ان يكون الاقتران عن الوطئ المقيد بعد الاقتران عن الوطئ المطلق واما تحقق المقيد فيستلزم تحقق المطلق في ضمنه فيصح ان يقال الوطئ المقيد بعد الوطئ المطلق بناء على ان المركب بعد المفرد كما صح في النهاية ومعراج الدراية واما الثاني فلان بناء على ان يكون المراد ان الاقتران عن المقيد بعد الاقتران عن المطلق وقد عرفت ما فيه وايضا لا معنى لقوله فلهذا اخذناه بالوطئ لان المعنى عن المس اذا كان نسيا عن الوطئ كان النسيان
بالمس عنوانا بالوطئ ايضا فكان ينبغي ان لا يعنون الفصل السابق بالوطئ استتمالا لكان لم يذكر فيه المعنى عن الوطئ استتمالا ثم يقول الظاهر ان ادم
بالوطئ المطلق المذكور في تقدمه في مسألة الغزل المذكورة قبيل فصل الاستبراء فان الغزل ان يطار الرطل فاذا قرب الانزال اخرج فينزل خارج
الفرج وان مرادهم بالوطئ المقيد ههنا ما قيد به ان فان الوطئ في الاستبراء المقيد بالان كما استقر في الغزل مطلق عنه وان المراد بالوطئ المذكور
في عنوان الفصل السابق ايضا ما في ضمن تلك المسألة كما نهت عليه في صدر ذلك الفصل قوله ومن اشترى جارية فانه لا يقربها ولا يمسها
ولا يقبلها ولا ينظر اليها حتى يشترها اقول في اطلاق هذه المسألة نظر فان من اشترى جارية كانت تحت نكاح او كانت تحت نكاح غيره ولكن
طاهرا وجها بعد ان اشترى اياها ذلك المشتري وقبضا او كانت معتدة الغير فانقضت عدتها بعد ان اشترى اياها وقبضا لم يزم الاستبراء في شيء من
هذه الصور كما صرح به وسيظهر ما ذكره في حاشية الاستبراء ان كلامنا في تلك الصور واخذنا في اطلاق هذه المسألة كما ترى فكان المناسب لتقييدها
بما يخرج تلك الصور قوله لانه هو الموجود في مورد النص قال بعض الفضلاء في المحصر كلام فان اشبه من جملة ما وجد في مورد النص وهو يصلح
فان الظاهر ان التملك في صورة البيع والتمتع والخلع والكتابة يستبرئ صيانة لما يشرى به السبب فلا حاجة الى استبراء التملك اقول كلامنا
ساقط فلا شك ان مراد النص حصرا يصلح للسبيبة في مورد النص في استحداث الملك واليد فالمعنى لانه اسمى استحداث الملك واليد هو الموجود والصحة
السبيبة في مورد النص وقول ذلك القائل وهو يصلح للسبيبة ممنوع فان ما ذكره من الحكمة فيه والمصلحة الحقيقية انما يقتضي ان يكون السبب فيه موجودا
الملك واليد من غير دخل فيه السبيبة كما لا يخفى على من تأمل في تقرير النص في بيان الحكمة فيه وبيان علته الحقيقية وما يكون دليلا عليها على ان تخرج اشترى
قد كلف بيان عدمه فاشبه السبيبة في السبيبة باوضع الوجه حيث قال لا يقال الموجب كونها مسبيبة لان كونها مسبيبة اضافة والاضافات لا دخل لها
في العمل لانه لا يخرج ذلك لسبب القياس وانه مفتوح بالنصوص فلم يبق ههنا الا كونها مملوكة رتبة وهذا هو المؤثر كما ذكر في الكتاب انتهى ثم ان
قول ذلك القائل فان الظاهر ان التملك في صورة البيع والتمتع والخلع والكتابة يستبرئ صيانة لما يشرى به السبب فلا حاجة الى استبراء التملك
ممنوع ايضا فان علة الاستبراء ارادة الوطئ والمشتري هو الذي يريد به دون البائع ولذا يجب الاستبراء على المشتري لا على البائع
كما سيأتي في الكتاب فمن اين كان استبراء التملك قبل مباشرته السبب ظاهر ولئن سلم كونه ظاهرا بالنظر الى ما هو اللائق بحال المسلم
صيانة ما فيه فذلك لا ينافي وجوب الاستبراء على التملك بناء على توهم شغل الرحم بما يحرم فان مجرد توهمه كاف في وجوبه كما سيظهر من البيان

وهذا لأن الحكمة فيه التعرف عن برادة الرحم صيانة للياه المحترمة عن الاختلاط والانساب على كذا ينبغي
وذلك عند حقيقة الشغل أو توهم الشغل بما يحترم وهو أن يكون الولد ثابت النسب ويجب
على المشتري لأعلى البائع أن العلة الحقيقية لبرادة الولي والمشتري هو الذي يريد به دون البائع فيجب عليه

في الكتاب قوله وبذلك لأن الحكمة فيه التعرف عن برادة الرحم صيانة للياه المحترمة عن الاختلاط والانساب عن الاشتباه أو روي عليه صاحب الصالح
والإيضاح حيث قال يروى عليهم أنهم أنكروا أن الخلاق الولد الواحد من ما بين لعدم إمكان الاختلاط بينهما على ما في باب التدبير والاستنباط
نبينا ههنا الحكمة الاستبراء على جواز انتهي أقول ليس يذنبني أو ليس المراد بالاختلاط المذكور توهم صيانة للياه المحترمة عن الاختلاط
التي يتبين بل المراد به هو الاختلاط الحكمي وهو أن لا يتبين أن الولد من أي ما انفلق يرثه إليه قول الحق والانساب عن الاشتباه ويصح عنه قول
صاحب الكافي في تعليق الاختلاط أو لوطيها قبل أن تعرف برادة رحمها فاجازت بولد فلا يدرى أنه منه أو من غيره انتهى والذي يذكره إنما هو خلط
الما بين اختلاطاً حقيقياً فلا تدفع بين الكلامين في المقامين قوله وذلك عند حقيقة الشغل أو توهم الشغل بما يحترم وهو أن يكون الولد ثابت النسب
لا ينبغي على ذي نظر سليمة أن في مرجح ضمير هو في قوله وهو أن يكون الولد ثابت النسب نوع اشتباه ومن غيرة مختلفات الساطون وفيه قال صاحب الغاية قوله وهو
أن يكون الولد ثابت النسب أي المراد من توهم الشغل بما يحترم وهو أن يكون الولد بحيث يمكن إثبات نسبته من غيره انتهى أقول في خلط قال تفسير المفسر
بإرجاع ضمير مولى توهم الشغل بما يحترم ليس بسبب ذلك لأن الأمر في حقيقة الشغل بما يحترم أيضاً كذلك فلا وجه لاختصاص توهم الشغل على أنه لم يذكر ما يصح عمل به أن يكون الولد
ثابت النسب بالمواطاة على ضمير مولى الرجوع إلى توهم الشغل على مقتضى تقريره ولما لم ينعني بكون ذلك لما شك أن توهم الشغل بما يحترم ليس بفساد يكون الولد ثابت النسب
حتى يصح حمله عليه بالمواطاة قال وقال بعض الفضلاء قوله وهو أن يكون الولد ثابت النسب أي الاستبراء لأن يكون الولد ثابت النسب
وحدثت الجارية أن وان قياس انتهى أقول فيه أيضاً خلط فان الاستبراء مع كونه بعيداً من حيث اللفظ والمعنى عن أن يكون مرجحاً ضمير
هو ههنا ليس به لأن يكون الولد ثابت النسب بل لارادة الوطى ونظراً إلى علته وتعرف برادة الرحم نظراً إلى حكمته كما تدل عليه عبارة الكتاب
فيما قبل وما بعد كين ولو لم يرجع المشتري نسب الولد الذي جاز به المشترة بعد أن استبرأ لم يثبت نسب ذلك الولد منه لكونه فرأش الامنة
ضعيفاً على ما عرف في محله فامعنى القول بأن الاستبراء لأن يكون الولد ثابت النسب قائل أقول في هذا المقام أن ضمير مولى الرجوع إلى
ما يحترم مذكور قبله فالسنة وهو أي الماء المحترم بأن يكون الولد ثابت النسب على حذف الجارية من كونه أن كما هو القياس على ما عرف في علم النكاح
الولد ثابت النسب إنما تحقيق بأن تكون الأم من قبل في تلك النكاح أو يميناً فثبت برآل تاج الشريعة وانما قيده بما يحترم والكان الحكم في غير
المحترم كذلك فان الجارية إذا كانت حاملاً من الزنا لا يحل وطئها لأنه أخرج الكلام مخرج أو شاع الشرع لأن وضع الشرع أن لا يكون إلا
في المحال انتهى كلامه وأقضى اثره صاحب العناية في خلاصته هذا التوجيه حيث قال في بيان ما يحترم بأن لا يكون من بني وقال انما قيده
بذلك وان كان الحكم في غير المحترم كذلك فان الجارية إذا كانت حاملاً من الزنا لا يحل وطئها لتمام المال على الصلاح انتهى وسلك بعض المتأخرين في توجيه
التقييد بما يحترم مسلكاً آخر وتصدر التوجيه الأول حيث قال ولا يكون من بني لما سبق في كتاب النكاح أن نكاح المنيعة وطئها جائز لا بأس
فإذا جاز وطئها بلا استبراء مع تحقق الزنا فمما جاز مع احتمال أولى ولا يرد عليه المنقضي بالجارية الحامل من الزنا فانه لا يحل وطئها لأن ذلك شغل
محقق ولا يلزم من عدمه على وطئها كذلك عدم حمله لشغل محقق على أن عدم جواز وطئها ليس بالاعتزام والماء بل الكمال يستقي ما نزع غيره كما مر في

غير ان الارادة قد اقامت على حكمها وهو التمكن من الوطى والتكفل بالملك واليد
فانتهى سبباً واثير الحكم عليه ليس امكن السبب استحداث ملك الرقبة المتكفل باليد وتعلق
الحكم الى سائر اسباب الملك كالشر او الهبة والوصية والميراث والحكم والكتابة وغير ذلك

كتاب النكاح الى هنا كما انه اقول فيه ثلث من وجوه الاول ان قوله لما سبق في كتاب النكاح ان نكاح الزنية ووطئها جائز بلا استبراء ليس
صحيح لعدم ههنا ان جواز نكاح الزنية وجواز وطئها لا يوجب بلا استبراء لا يدل على جواز وطئ البجارية الزنية للتمكك بلا استبراء وكيف والذي سبق
في كتاب النكاح هو انه اذا راسى امرأة ترى فتزوجها من ان يطاها عند ابى صنفه وابل يوسف وقال محمد لا احب له ان يطاها بالماء المستبرأ
احتمل الشغل بما لا يغيب فوجب التبرؤ كما في الشر او لهما ان الحكم بجواز النكاح اشارة الفرائع فلا يومر بالاستبراء بخلاف الشر او لا يجوز مع الشغل
فقد تضمن منه انه لا خلاف في وجوب الاستبراء في الشر او مطلقاً كما في الخلاف في الاستبراء في نكاح الزنية والكلام ههنا في الشر او نحوه من
التمكك فلا يتم التقريب اصلاً والثاني ان قوله فاذا جاز وطئها بلا استبراء مع تحقق الزنا فبجواز مع احتمال اولى ليس مستقيم لان مجرد احتمال الزنا
لو كان مجرد الوطئ بلا استبراء لا يرفع وجوب الاستبراء في باب تلك البجارية بالكلية اذا احتمال الزنا غير متحقق في كل بارية مملوكة وان كان مراد
انه اذا جاز وطئها بلا استبراء في صورة النكاح مع تحقق الزنا فبجواز مع احتمال اولى في تلك الصورة لا يتم التقريب كما لا يخفى والثالث ان قوله
في دفع النقض بالبجارية الاحمال من الزنا لان ذلك شغل محقق ولا يلزم من عدم طئها لذلك عدم حله لشغل محتمل الماء يتم ان لو كان لا أثر
في قول المصنف بما يحرم قيد التوهم لشغل فقط لا مجموع حقيقة الشغل وتوهم الشغل معاً والظاهر من كلام المصنف ان يكون قيد المجموع وقد فص
عنه ذلك البعض من قبل حيث قال في شرح قول المصنف وهو ان يكون الولد ثابت النسب وهو اى احترام الماء وسواء شغل به الرحم حقيقة
او توهم ان يكون الولد اى هل عنه ثابت النسب انتهى فاذا كان قيد المجموع يرد النقض بالبجارية اى اهل من الزنا فان رجها مشتغل حقيقة
بما يحرم مع وجوب الاستبراء فيها ايضا والرابع ان قوله على ان عدم جواز وطئها ليس لاحترام الماء بل ليلغا بقى ما ذكره غيره كما مر في
كتاب النكاح مما لا حاصل له ههنا فان مدار النقض المذكور على عدم احترام الماء وفيها فانتقض بها التقدير بما يحرم حكماً والقول بان عدم
جواز وطئها ليس لاحترام الماء فيها لا يدفع النقض بل يريده كما لا يخفى قوله غير ان الارادة امر بطن فيه ان الحكم على دليلها وهو التمكن من الوطى
قال صاحب العناية في بيان هذا فان صحيح المزاج اذا تمكن منه ارادة ورد عليه بعض الفضلاء حيث قال فيه بحث فان غير صحيح المزاج ممنوع
ايضا عن الوطى ودواعيه وقال ولعل الاولى ان يقول فان الظاهر ان يتمكن منه يريده والتكفل انما ثبت الخ والمراد من التمكن ان يعنى
انتهى اقول كل من اراده ما اختاره ليس بتمام الاول فلان كون غير صحيح المزاج ممنوع ايضا عن الوطى ودواعيه ممنوع فان غير صحيح
المزاج عاجز عن الوطى والمنع من الشئ انما يكون عند القدرة عليه الا يرى انه لا معنى لان يقال الاعشى ممنوع عن النظر الى الحرات وعن
هذا قال تاج الشريعة في بيان ان الاستبراء يجب على المشتري لا على البائع لان الشارع نهي عن الوطى والشئ انما يستقيم عند تمكن الوطى
والتمكن للمشتري لانه هو التملك لا على البائع لانه معرض انتهى واما الثاني فلانه كيف يكون المراد من التمكن ههنا هو التمكن الشرعى والظاهر ان
التمكن الشرعى مما هو محرم شرعاً غير متصور والوطئ قبل الاستبراء محرم قطعاً ولا شك ان علته الاستبراء وتحريمه عليه فلا بد ان يكون دليله ايضاً
عليه المفروض انه هو التمكن من الوطى فلو كان المراد من ذلك التمكن هو التمكن الشرعى دون التمكن الطبيعى لزم ان يتمكن من المحرم شرعاً

خلاف الشريعة على اليد والاسم في الحامل بوضع الحمل في وقت الاستبراء لا يفسد في حقها مقام الحيض كما في المعتدلة
والخصية في اثباته بطل الاستبراء بالأيام للقدرة على الحمل قبل حصول المقصود بالبدن كما في المعتدلة فان منقح حيقها
تركها اذا تبين انها ليست بحامل وقم عليها وليس فيه تقديري في ظاهر الرواية وقيل بتبين شهرين وثلاثة وعش مجمل اربعة اشهر
وعشر فمعه شهران وخمسة ايام اعتبار العدة الحرة او الامه في الوفاة وعن فريسيستان وهو رواية عن ابي حنيفة قال
ولا بأس بالحمل لاستطاعة استبراء عند ابي يوسف خلافا لمحمد وقد ذكرنا التوهم في الشفعة والمأخوذ قول ابي يوسف فيما اذا علم ان
له يقربها فظهر هاذلك قول محمد فيما اذا قربها واخبرنا ان ذلك تحت الشريعة حتى ان يبرز وجهها قبل الشريعة يستتر بها

في غير الملك فان لم يحرم بانها في غير الحرم الاول اذا حرمت توقفا بالاعتقاد وليكن ان يحارب عنه بان التعدية ههنا بطريق الدلالة كما تقدم ولا يبعد ان يكون
اللاحق دالة حكم دليل لم يكن للمصلحة بل لعدمه والدليل ههنا ان حرمة الدوامي في هذا الباب مجتهد فيه لم يقل بها الشافعي واكثر الفقهاء فلما كان علمها
في المسببة امر واحد لم يقرب ولما كان في غير امر ان قصدا اعتبر الى نقطة العناية اقول في قوله فلما كان علمها في المسببة امر واحد لم يقرب
فان العلة اذا كانت علة صحيحة تامة فوجدتها لا تاف في اعتبارها ولا يشترط العمل بها وان كان الحكم ما وقع الاجتهاد في خلافه كيف وطه نقل من احد
ان العلة الواحدة لا تكفي في المسائل المتغايرة بل تترى كثير من الخلافات قد اختلفوا فيها بطلان واحدة والحرمة مما لو خذ فيه بالاحتياط فكان الاكتفاء
بطلان واحدة اولى والظاهر ان الاقتصار الى الحرمان علة صحيحة تامة ولهذا قالوا في تحليل حرمة الدوامي قبل الاستبراء وفي غير المسببة لا نقضيا الى الوطء
او الاحتمال وقومنا في ملك الغير ولا شك ان كلمة او تدل على استقلال كل واحدة من العلتين واكتفوا في تحليل حرمة الدوامي في كثير من المسائل
بالعلة الاولى كما في الظهار والاعتكاف والاحرام وفي المنكحة اذا وطئت بشبهة كما ينبغي في الكتاب هذا وقد اورد بعض المتأخرين على قول صاحب
العناية ويكن ان يحارب عنه بان التعدية ههنا بطريق الدلالة كما تقدم ولا يبعد ان يكون اللاحق دالة حكم دليل لم يكن للمصلحة بل لعدمه حيث قال
بعد نقل ذلك ولا يخفى ان كون هذا من قبيل الدلالة دون القياس غير جازم انتهى اقول ليس هذا مستقيم اما اول فلان المسع وطيفة الجنب فان
جوابه منع كون التعدية فيما نحن فيه بطريق القياس حتى يلزم المحذور المذكور في النظر وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بتغير كاعرف في علمنا
والاشتباه بانها يجوز ان تكون بطريق الدلالة ولا استحالة للتغير في هذا الطريق فمقابلته يمنع كون هذا من قبيل الدلالة دون القياس خروج عن
قواعد اداب المناظرة واما ثانيا فلان منع كون التعدية فيما نحن فيه من قبيل الدلالة دون القياس ساقط جدا اذ قد قرر في اصول الفقه ان
شرط القياس ان لا يكون حكم الاصل معد ولا عن القياس وقد ذكر صاحب العناية فيما من ان حكم الاستبراء ثابت على خلاف القياس فتحتق الملك
المطلق للاستمتاع فلا مجال للقياس فيه واما تنيسر الاحاق بطريق الدلالة وقد اشار اليه ههنا بقوله كما تقدم فلا وجه لمنع المذكور بعد ذلك ثم
ان لذلك البعض في هذا المقام كلمات اخرى واهية يطول ذكرها الكلام بطايل فقصونا عن التعرض لما روي للاختصار قوله بخلاف الشريعة
على ما بينا قال صاحب العناية وقوله على ما بينا اشارة الى قوله والرغبة في المشترة اصدق الرغبات انتهى وقبيل العيني اقول هذا خطا ظاهر
لا فرق بين المسببة والمشترة في كون الرغبة في كل واحد منهما اصدق الرغبات فكيف يصح ان يشير المصنف في بيان الخلاف بينهما الى الاول
بينهما فيه اصلا واما الصواب ان قوله على ما بينا اشارة الى قوله او الاحتمال وقومنا في غير الملك اعني اعتبار ظهور الحمل ودعوة البائع اذ هو
بين المسببة والمشترة كما يدل عليه قطعا قوله لا نحتاج الى قوله او الاحتمال وقومنا في غير الملك اعني لانه لو نظر بها قبل الاتصاف ودعوة الآخر في قوله والاستبراء في الحامل

بوضع الحمل بارونيا قال صاحب العناية وقوله لما روي اشارة الى قوله عليه السلام ولا يجبالى حتى يفيض جملته انتهى اقول قد انتهى الشراح المذكور في
لفظ الحديث الذي رواه المصنف في حاشيته قال لا يجبالى حتى يفيض جملته من ان لفظه الا لا يوطأ بحال حتى يفيض جملته لا يجبالى حتى يستبين لمرئى بان ذلك لا يفسد
ينبغي فكان السومق من طغيان القوم فانه خيرا فظا قوله واخبرنا ان ذلك تحت الشريعة حتى ان يبرز وجهها قبل الشريعة يستتر بها قال الشافعي

المراد
بالمعنى

لأن الجيوش يتدرج شرطهم جواهر الصبوم يتدرج شهرها فمضاوا أكثر العبر فعلا في المنع عنها بعض الحرج ولا كذلك مساعدتها لها القصور
معدن بها وقد حمى أن النبي عليه السلام كان يقبل وهو صائر ويضاهج بساءه وهن جريض قال من به أمتان اختان
فبماهما بشروا فإنه لا يجمع واحدا منهما ولا يقبل ولا يستمرها بشروا ولا ينظر إلى فرجها بشروا حتى يملك فرج الآخر غير بكار
أو كغيره أو كغيرها وأصل هذا أن الجمع بين الأختين المملوكتين لا يجوز وطبعا لا طلاق قوله تعالى وإن تجمعوا بين الأختين
لا يباح من قوله تعالى وما ضلكت أيمانكم أن التبرج للعرض وكذا لا يجوز الجمع بينهما في الدواعي لا طلاق النص وكان الدواعي إلى الطر
بمنزلة الوطى التحريم على ما قد ذكرناه من قبل فإذا قبلها ما أفكناه وطبعا ولو وطئها ليس له أن يجامع أحدكما ولا أن يأتي بالولد ولحق فيها فأكدا إذا
قبلها وكذا إذا استمرها بشروا ونظر إلى فرجها بشروا لا يبيح إلا أن يملك أو كغيره لا يبيحها لأنه لما حرم عليه فرجها لم يبق جامعا

زمان وجود الملك خالي عن الحمل مطلقا وباجمله لازم تاخر حكم الشيء عن الشيء زمانا مستوع ولزوم تاخره عنه ذاتا مع ضرورة كون حكم الشيء متغيرا عليه
لا يلزم من غلو زمان عن الحمل مطلقا فيما نحن فيه حتى يجب الاستدراك او قوله لان الحيض يستدطر عرطا قال صاحب النهاية اى يقرب من شطر عرطا وهو شرة
ايام في كل شهر فكان قريبا خمسة عشر يوما وهي نصف الشهر انتهى واقضى اثره صاحب الكفاية وقال صاحب معراج الدراية اى قريب شطر عرطا
هو الثالث والمراد البعض انتهى وقال صاحب العناية بعد نقل ما في النهاية وفيه نظر لانه يشير الى ان الشطر هو النصف ويتقوى بذلك استدلال
الشافعي علينا بالحديث ان الكرخين خمسة عشر يوما انتهى اقول نظره ساقط جدا فان الحديث الذي استدل به الشافعي علينا وهو قوله عليه السلام في الحيض
دين للمرأة تعد احد شترين شطر عرطا لا تصدوا ولا تصلوا وجه استدلاله ان المراد به زمان الحيض فاشطر هو النصف فكان الشرة الكرخين خمسة عشر يوما وقال الشافعي
حتى صاحب النشأة ليس المراد بالشافعي الحديث حقيقة لان في عمره زمان الصغرة وباجمله وزمان الايام والتحصيل فحسب من ذلك فخرنا ان المراد به باعتبار الشطر واذنا
بالعشرة بهذه الاثارة كان قياسا للشطر حصول التوفيق انتهى فخر من ذلك انه اذا كان الشطر هو النصف كما اشار اليه صاحب النهاية ههنا ونص عليه لكونه في صحح واسطر في الفقه
لا يتقوى استدلال الشافعي علينا بالحديث المذكور بل يتشبه استدلال به علينا اصلا حيث لم يكن محال لكون الشطر هناك على حقيقة من شدة
عمر المرأة لما بينوا بل لابد وان يحل على المجاز بان يكون المراد به باعتبار الشطر كما ذكر واقاطبة هناك وعليه جرى صاحب النهاية ههنا ايضا
فكان صاحب العناية نجا ما قدمت يداه ثم ان بعض المتقدمين قال في هذا المقام وشطر الشيء نصفه وبعضه والمراد به ههنا هو الثاني دون
الاول كما ذهب اليه صاحب النهاية ولهذا اول ما يقرب من شطره وقال فانه عشرة ايام وهو قريب من خمسة عشر يوما وهي نصف الشهر فكان زعم
ان الشطر لا يحل الا بمعنى النصف انتهى كلامه اقول ليس هذا البسديد لان محي الشطر بمعنى البعض انما ذكره صاحب القاموس حيث قال الشطر نصف
الشيء وجزوه منه حديث الاستدراك فوضع شطره اى بعضهما انتهى ولكن ذاك ليس لقطعي في ان يكون الشطر حقيقة في معنى البعض ايضا فان اكثر
نقيب اللغته غير متكفلن الغرض من الحقيقة والمجاز ولكن سلم انه حقيقة في معنى البعض ايضا فليس معنى البعض بمناسب للتمام لان مجرد تحقق الحيض
في بعض عرطا لا يقتضي المخرج في المنع عن الدوام ايضا حالة الحيض وانما الذي يقتضي المخرج في ذلك تحقق الحيض في نصف عرطا او في قريب من نصف
عرطا لطول مدة الحيض اذ ذاك وهو المنعني الى المخرج فلذلك حمل صاحب النهاية الشطر الواقع في عبارة النص ههنا على النصف واوله بالتعريف

من النصف ليوافق مذهبا في الشريعة الحنيفية قوله واصل هذا ان الجمع بين المملوكتين لا يجوز وطيا لا طلاق قوله تعالى وان تتبوا منهن الاخيرين ولا يعارض بقوله تعالى او املكتم ايمانكم لان الترجيح للمحرّم قال تاج الشريعة فان قلت الاصل في الدلائل الجمع واكن هنا بان يحل قوله وان شفعوا على النكاح وقوله او املكتم ايمانكم على ملك اليمين قلت المعنى الذي يحرم الجمع بين الاختين نكاحا وجدهما وهو قطعية الرحم فيثبت الحكم هنا ايضا لان قوله او املكتم ايمانكم مخصوص اجماعا فان ائمة وائمة من الرضخ والائمة المجوسية حرام فلا يعارض ما ليس بمختص وهو المحرم للجمع انتهى كلامه واقتضى اثره صاحب الكفاية والشارح العيني اقول في كل من وجهي الجواب نظر انا في الوجه الاول فلان حاصله انه على تقدير ان يحل قوله وان تتبوا منهن الاخيرين وطيا بملك اليمين ايضا دلالة لوجود المعنى المحرم فيه ايضا وهو قطعية الرحم كالمعنى المحرم في قوله وان تتبوا منهن الاخيرين

وقوله تعالى ان الله يحب المتكلمين فليس ذلك بمراد به صفة الكلام بل المراد به صفة التكلم في كل وقت وكل حال لان الوحي محرم بكونه
اعتاقا لبعض من احدكم كاعتاق كل اذن الكتاب كاعتاق في هذا الشوط حرمه الوحي بذلك كله وحيث لم يجدوا اجارتيها
وتدبيره لا تحل الاخرى لانها لا يخرج بها عن ملكه وقوله او تكلم امراد به الكلام اي محرم اما اذا خرج احدكم بالكتاب فاسد لا يباح له ولا
الاخرى الا ان يدخل الزوج بها فانه يحب العدة عليها والعدو كالكلمة الصحيحة في التوبة ولو لم يكن احد من احد له وحي الموطة
دونه الاخرى لانه يصير جامعا لوطي الاخرى لا بوطي الموطة وتوكل امرأتين لا ينجي بينهما كالحاقهما كونهما بمنزلة الاختين
قال يكره ان يقتل الرجل فوالرجل اولى او شيئا منه او يعاقبه وذكر الطحاوي ان هذا قول ابن حنيفة ومحمد فقال ابو يوسف رحمه الله
لا بأس بالتعجيل والمعاقة تملو وي ان النبي عليه السلام عاتق جعفر رضي الله عن جميعين قدم من الحبشة وقبل بين عينيه

بتمام اذ قد تقرر في اصول الفقه ان عبارة النفس اشارته ترجمان على دلالة النفس عند التعارض والظاهر ان افادة عموم قوله تعالى او المملكتين
على الجمع بين الاثنين المملكتين وطيا بالعبارة ولا اقل من ان تكون بالاشارة فيلزم ان يترك بها دلالة الآية الاخرى على حرمة الجمع بينهما
على مقتضى قاعدة الاحول والما في الوجه الثاني فلان حاصله ان قوله تعالى او المملكتين اي انكم من قبيل العام الذي خص منه البعض قصدا لظهور
الشبهة كما عرفت في علم الاحول فلا يصح ان يعارض ما هو ليس بخصوص وهو المحرم للجمع لكونه قطعيا لكنه ليس بتمام ايضا اذ قد تقرر ان في جعل
ان العام الذي خص منه البعض انما يكون ظاهرا اذ كان المختص موصولا واما اذا كان مقصودا لاستاخرات الخاص او اذا كان ناسخا للمعام في التام
الذي تناوله الخاص ويكون العام في الباقي قطعيا بلا شبهة والظاهر ان مختص الام والاخت من الرضاع والامنة الجوسية من قوله تعالى
او المملكتين اي انكم ليس بموصول به فلم يكن قطعيا في الباقي بل كان قطعيا كالحرم للجمع فلم يظهر الرجحان من ذلك الوجه حتى لا يصح للمعامشة فتأمل قوله
وقوله بلك اراد به ملك بين فينظم التملك بسائر اسبابه بغيره قال صاحب النائية قوله فينظم التملك بسائر اسبابه اي اسباب التملك
كالشرا او الوصية والميراث والخلع والكتاب والهدية والصدقة انتهى اقول في بعض تمثيلاته خطأ وهو الوصية والميراث والكتاب والما في الوصية
والميراث فلان تلك الوصية والميراث انما ثبتت بعد موت الموصي والمورث فكيف ذلك تحت قوله بلك في قوله فانه لا يباح واحدة منهما
ولا يتبهما ولا يسميها بشهوة ولا ينظر الى فوجها بشهوة حتى يملك فخرج الاخرى غيره بملك او كحاح فان شيئا من الجماعه والمس والنظر لا يتصور
بعد المات على ان نفس التملك ايضا على حقيقة غير متصور في الارث والما في الكتاب فانه لما مقتضى الاعتاق كما سيصرح به المص بقوله وكذا الكتاب
كالاعتاق في هذا فكانت من فروع قوله او ليقعها غير واحدة في قوله حتى يملك فخرج الاخرى غير او المملكتين بالملك هناك اي ليس به لانه عطف
قوله او كحاح عليه ولا يتصور تملك الفرج غير ملك بين بالكتاب كما لا يخفى على من في معنى الكتابية بشرع قوله وكذا الكتابية كالاعتاق في هذا الشوط
حرمة الوطى بذلك كما قال صاحب النائية كلمة كذا في قوله وكذا الكتابية كالاعتاق زائدة وقال الشارح العيني بعد نقل ذلك قلت زيادة كذا في
كلام العرب غير مشهورة انتهى اقول هذا كلام عجيب اذ لا شك ان مراد صاحب النائية ان كلمة كذا هي هنا زائدة اي مستدركة لانها زائدة كزيادة
المحروك لتحسين اللفظ كما توهمه العيني حتى يتوجه اليه قوله زيادة كذا في كلام العرب غير مشهورة وبالحمل مراد صاحب النائية المدخل لا التوجيه فما ذكر
العيني فهو محض غم اقول يمكن توجيه عبارة المص بما يندفع به الاستدراك في كلمة كذا وهو ان مراد المص وكذا اي ولو كان اعتاق البعض من
احدكم كاعتاق الكل الكتابية كالاعتاق اي كاعتاق الكل فح يصير المقصود من كلمة كذا هنا هو التشبيه بما قبله كما كان المقصود من كلمة كذا
قوله وكذا اعتاق البعض من احدكم كاعتاق كلها هو التشبيه ايضا بما قبله فكانه قال وايضا الكتابية كالاعتاق في هذا او الغرض من التشبيه التشبيه
في تعيين واحد كما يرشد اليه قوله لشوط حرمة الوطى بذلك كقوله فتدبر قوله وحيث اجارتهما وتدبيره لا تحل الاخرى لانها لا تخرج بها عن ملك
اقول كان الظاهر في التعليل هنا ان يقول لانه لا تثبت بساحة الوطى فان مجرعه من خروجهما عن ملكه لا يقتضي ان لا تحل له الاخرى الا يرى انها
لا تخرج عن ملكه بالكتابية ايضا كما تقرر في كتاب المكاتب وصرح به الشرح هنا ايضا في قبل مع انه اذا كانت واحدة منها تعلق الاخرى كما مر

وكم ما روى ان النبي عليه السلام نهي عن المكامعة وهي المعاقبة وحسن المكامعة وهي التقبيل وصاروا يحجمون على ما قبل التخيير ثم قالوا الخلاف في المعاقبة في زناهم فاحدا ما اذا كان عليه قميص او جبة فلا بأس بها بالاجماع وهو الصحيح قال كتابان بالمصافحة لانه هو المتعارف وقال عليه السلام من صام في اخاه المسلم وحرك يده تناثرت ذنوبه

وحمل الملك في قوله لا تخرج بها عن ملكك الوطء كما فعله بعض المتأخرين تعسف لا ينبغي اذا استعمل في اللغة والمعرف على الوطء لا المكابح والوطء انما يقال ملك البهائم او ملك النكاح قوله ولما روى انه عليه السلام نهي عن المكامعة وهي المعاقبة وعن المكامعة وهي التقبيل قال في تقييد وتفسير المكامعة بالمعاقبة فيه نظر لانه قال في ديوان الادب وغيره كأمع امراته ضاحجا وكأمع المرأة قبلها وقال في القاموس معنى النبي صلى الله عليه وسلم عن المكامعة والمكامعة امي عن ملائمة الرجل بالرجل ومضاجعة اياه لاستريحتهما الى هذا فقط غاية البيان وقال المعنى بعد نقل ذلك قلت فيه نظر لان المضاجع هو المعانق غالبا ولا يضاجح احد غيره الا او الغالب انه يعانقه انتهى اقول ليس بهذا الشيء لان كون المضاجع هو المعانق غالبا ممنوع ولو سلم ذلك فلا يلزم منه ان تكون المكامعة هي المعاقبة في الغالب وانما الذي يلزم ان تتكلم المكامعة والمعاقبة في الظاهر لا ان احد المتكلمين لا يكون بين الاخر كالابوة والبنوة فكيف يصح تفسير احد لهما بالآخرى ولو سلم صحة التفسير باللائيم بنا على المسامحة لم يلزم لان المضاجعة لا وجدت بدون المعانقة وان كان في غير الغالب كانت المعانقة اخص من المضاجعة فلم يصح تفسير المكامعة التي هي المضاجعة بالمعانقة على عدم صحة التفسير والاخص ونظر صاحب الغاية انها هي تفسير المكامعة بالمعانقة لا غير وقال بعض المتأخرين وفسر بالمصافحة بالمعانقة مع ان المكامعة هي المضاجعة في ديوان الادب وغيره كأمع امراته ضاحجا بنا على ان الكلام في المعانقة والظاهر ان ما نهي عن المضاجعة هو ما كان على سبيل المعانقة لعدم الخلاف في اباحة المضاجعة لا على ذلك الوجه على ان المكامعة بحسب اللغة هي المضاجعة المخصوصة لا مطلقا لفظا في القاموس كما مع ضاحجا في ثوب واحد الى هنا كلام ذلك البعض في شتمه وقال في الحاشية فيه روى على صاحب الغاية اقول كل من مقديات كلامه مجروح اما قوله بنا على ان الكلام في المعانقة لتعليق التفسير المص المكامعة بالمعانقة فقط بهر الطل ان كون الكلام في المعانقة كيف يسوغ تفسير المكامعة بغير معناها ومن يقول بالعاقبة فيمنع لفظ الحديث ليكون مطابقا لمعناه واما قوله والظاهر ان ما نهي عن المضاجعة عن ما كان على سبيل المعانقة فهو من اولم قيل احد من الثقات بهذا التخصيص عند بيان المراد بالمكامعة المذكورة في الحديث بل اطلقوا ما قال الزمخشري في الفائق معنى النبي صلى الله عليه وسلم عن المكامعة والمكامعة امي عن ملائمة الرجل بالرجل ومضاجعة اياه لاستريحتهما انتهى وقال الجوهري في الصحاح وكامعة مثل ضاحجة والمكامة التي نهي عنها في الحديث ان يضاجح الرجل الرجل لاستريحتهما انتهى وقال المطرزي في المغرب معنى عن المكامعة والمكامعة امي عن ملائمة الرجل بالرجل ومضاجعة اياه في ثوب واحد لاستريحتهما فهو المراد بهما في الحديث عن ابي عبيد القاسم بن سلام وابن زبير وغيره وكذا احكامه الازهرى ووجه انتهي واما قوله لعدم الخلاف في اباحة المضاجعة لا على ذلك الوجه فمنوع ايضا ولا شك ان شناعة المضاجعة الرجل الرجل في ثوب واحد لا شتم بينهما ليست باقل من شناعة مجرد المعانقة ولو في غير محل الثوب فكيف يقول باباحة الاولى من لا يقول باباحة الثانية سيما عند اطلاق لفظ الحديث بل كونه حقيقة في نفس المضاجعة واما قوله على ان المكامعة بحسب اللغة هي المضاجعة المخصوصة لا مطلقا المضاجعة واستشادة عليه بما في القاموس فليس بمفيد اصلا لانها وان كانت هي المضاجعة المخصوصة الا ان معناها ليس معنى المعانقة ولا مساويا لذي التحقيق لا الفكاك تتخرج كل منهما عن الآخرة في بعض الصور كما عرفت من قبل فكيف يصح تفسير المكامعة بالمعانقة كما هو حاصل نظر صاحب الغاية فمن اين حصل الرد عليه

فصل في البيع قال ولا بأس ببيع السرقة وببيع الغدب وقال الشافعي لا يبيح بيع السرقة أيضاً لأنه نجس العين فشابها العذر وجعلت للبيعة قبل الدباغ ولأنه منتفع به لأنه يلقى في الأرض يستكنها الربيع فيجانبه المال محل البيع بخلاف الغدب لأنه ينتفع به بكل حلو ولا يجوز بيع الخلو طهر المروءة وحجب وهو العيص وكذلك يجوز أن تنفع بالخيل أو البعير أو الخنجر أو غيره من آلات الجاسة قال أبو حنيفة لا يبيحها إلا إذا كان من غير جبر ولا منازعة له وقول الواحد في المعاملات مقبول على أي شيء كان ما من قبل وكذا إذا قال اشتريتها منه أو صيرها لي أو تصدق بها علي لما قلنا وهذا إذا كان ثقة

وذكره ذلك لقائل لم يعرف ان مفاسد طلبة العلم مما يضيّق عن الاحاطة بنطاق البيان فانه الاستعانة

فصل في البيع قال الشرح آخر فصل البيع عن فصل الاكل والشرب واللمس والوطى لان اثر تلك الافعال متصل بيد الانسان وهذا لا وما كان اكثر اتصلا لا كان احق بالتقديم انتهى اقول كان المناسب بسياق كلامهم ان يقولوا وما كان متصلا كان احق بالتقديم الا انهم قالوا وما كان اكثر اتصلا لا كان احق بالتقديم فاذا في ضمن بيان وجه تاخير هذا الفصل وجه تاخير الفصول السابقة بعضهما عن بعض ايضا لان ما هو المتقدم منها اكثر اتصلا لا بيد الانسان مما هو المتأخر كما يظهر بالتأمل الصادق قوله وهذا اذا كان ثقة قال صاحب الغنية فان قيل قوله وهذا اذا كان ثقة يناقض قوله على ابي وصف كان اجيب بان معنى قوله ثقة ان يكون ممن يعتمد على كلامه وان كان فاسقا لم يزدان لا يكذب الفاسق لم يزدان ولو جازته انتهى واقتضى اثره المعنى وقد سبقنا الى ما خذناه السؤال والجواب تاج الشريعة ومن كتاب الفقه حيث قالوا وما قيل قوله وهذا اذا كان ثقة بعد قوله على ابي وصف كان يعني انه ممن يعتمد على كلامه وان كان فاسقا لا يزدان لا يكذب بل فاسق صادق القول لا يكذب بمروته انتهى اقول لا السؤال شيء ولا الجواب اما الاول فلان المصنف لم يقتصر على قوله وهذا اذا كان ثقة بل قال بعده وكذا اذا كان غير ثقة واكبر رايه انه صادق فلما يناقض ما ذكره ههنا قوله فيما قبل على ابي وصف كان نعم قد بينه بقوله وان اكبر رايه انه كاذب لم يسمع ان يتعرض لشي من ذلك على عدم دخول بعض جزئيات غير الثقة في الحكم السابق ولا ضمير فيه لان استفادته قوله على ابي وصف كان عموم الاوصاف لا عموم الجزئيات كلامه ههنا تفصيل لما جملنا فيما قبل ولا بعدني ان ينسب التفصيل الى الفقيه الاجل واما الثاني فلانه لو كان معنى قول المصنف ثقة في قوله وهذا اذا كان ثقة ان يكون ممن يعتمد على كلامه كما توهمه هو لا الشرح وهو معنى العدالة كما هو الظاهر لما تم معنى قوله وكذا اذا كان غير ثقة واكبر رايه انه صادق اذ يصير معنى قوله غير ثقة ممن لا يعتمد على كلامه في شأن من لا يعتمد على كلامه كيف يتصور ان يكون اكبر رايه السامع انه صادق ولما تم تعليل ذلك بقوله لان عدالة الخبير غير لازمة لان عدم لزوم عدالة الخبير لا يدل على عدم لزوم الاعتماد على كلامه اذا المفروض في الجواب المذكور هو ان يكون الفاسق ايضا ممن يعتمد على كلامه فكان من يتبع على كلامه من العدل الاشكالك في لزوم الاخير شي لا يقتضي عدم لزوم الاعتماد على كلامه فالجواب ان مراد المصنف بقوله اذا كان ثقة اذا كان عدلا وبقوله وكذا اذا كان غير ثقة وكذا اذا كان غير عدل لا تناقض بين ذلك بين قوله على ابي وصف كان ههنا كما تمتقته اننا ومنع عن كون المراد بالثقة وبغير الثقة ههنا ما ذكرناه كلام صاحب المحيد حيث قال وهذا اذا كان الخبير عدلا وان كان الخبير غير ثقة او كان لا يدري انه ثقة او غير ثقة يريد به ان الخبير اذا كان فاسقا او مستورا نظره فيه فان كان اكبر رايه انه صادق الى آخر كلامه فانه ذكر عدلا ممنوع ثقة وفسر غير ثقة في قول محمد وان كان الخبير غير ثقة بالفاسق ومن لا يدري انه ثقة او غير ثقة بالمستور حيث قال يريد به ان الخبير اذا كان فاسقا او مستورا ومن تتبع كلمات ثقات المشايخ في باب مسائل فقبول خبر الواحد في كتبهم للمعتبرة لا يشبه عليه ان المراد بالثقة هو العدل وبغير الثقة غير العدل فانهم كثيرا ما يذكرون ان لكل احد من نفعي العدل والثقة موضع الاخر وكذا لا محال في غير الثقة ونوع العدل

مسائل متفرقة

قال ويكره التشييع والنقطة للصنفين من مسعود في الله عنه جردوا القرآن ويروى جردوا المصاحف وفي التشييع والنقطة لثلاث النعم بدلت
 لأن التشييع من جنس النقطة كما في النقطة لمحض الكراهية أن لا عليه فيكرهه قالوا في زماننا لا بد للجموع من كراهية فترك ذلك إخلالاً بالحفظ هجران القرآن
 حسنا قال ولا بأس بتعليق المصاحف لما فيه من تعظيمه وصالحه كقش المسجد وتزيينه بما لا يذهب وقد ذكرناه من قبل قال ولا بأس بأن يدخل
 أهل الذمة المسجد الحرام وقال الشافعي يكره ذلك وقال مالك يكرهه في كل مسجد للشافعي قوله تعالى إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام
 بعد علمهم هل كان الكافر لا يخلو عن جنابة لأنه لا يغتسل اغتسالاً يوجب طهارة المسجد ويحجب المسجد وهذا لا يحتمل ذلك والتعليل بالجناس مقام
 فيتعظم المساجد كلها ولنا ما روي أن النبي عليه السلام أنزل وقد تقبف في مسجد وهم كفار وكان الخبث في اعتقادهم فلا يؤذي
 إلى تلويث المسجد والآية مجملة على المحض واستيلاء واستعلاء وطائفتين عن آفة كما كانت عادتهم في الجاهلية

التي هي الأرض فكان معنى قوله عليه السلام وعمل ترك لنا عقيل من رباح أو دور ما ترك لنا شيئا من البناء والأرض وإذا كان وجه عدم ترك شيئا من
 ذلك استيلاءه على كل من ذلك بالأرض من أبي طالب كما ذكره الطحاوي في شرح الآثار دل الحديث المذكور قطعاً على ميراث الأرض أيضاً وإنما
 لا يدل على ذلك لو كان لفظ الحديث وعن ترك لنا عقيل من بيوت وليس كذلك كما ترى بل لا مجال أصلاً لأن يكون كذلك إذ لو كان كذلك
 لما تم جواب عن قول أسامة بن مراح أن النبي صلى الله عليه وسلم ترك لنا عقيل من بيوتنا واستيلاءه على الأبنية وحده لا يقتضيه عدم ترك أرضها أيضاً
 حتى لا يمكن النزول في عرصته وداره أيضاً وهذا مع وضوح كيف نحني على ذلك البعض والتعجب أنه قال في حاشيته كتابه في هذا المقام المربع صحيح
 وهو الدار بيننا والحمل والنزل كذا في القاموس انتهى وقال في أصل كتابه ولا يخفى عليك أن هذا الحديث لا يدل على ميراث الأرض قطعاً
 لا احتمال جريان الأرض على الأبنية دون الأراضي ولم يلاحظ أنه على ذلك كيف يتم جواب النبي صلى الله عليه وسلم بقوله وهل ترك لنا عقيل من
 رباح أو دور والله الهادي إلى سواء السبيل وهو حسي ونهض الوكيل

مسائل متفرقة قوله ولا بأس بتعليق المصحف لما فيه من تعظيمه وصالحه كقش المسجد وتزيينه بما لا يذهب وقد ذكرناه من قبل قال صاحب النسخ
 يعني في فصل القراءة من الصلوة وقد سبقه صاحب النسخة إلى التفسير بهذا الوجه أقول هذا سهو من الشارحين المذكورين لأن المصنف ذكره
 في فصل القراءة من الصلوة لا صريحاً ولا التزائلاً إنما ذكره في باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها من كتاب الصلوة في فصل أوله ويكره
 استقبال القبلة بالفرج في الخلط يكره ذلك بالنظر إلى محله قوله للشافعي قوله تعالى إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد علمهم
 هذا قال تاج الشريعة في حل دلالة الآية على مدعى الشافعي فيمنع الله تعالى المسجد الحرام بالذكر فدل على أن النهي عن الدخول خاص في جهة
 إنما يحصر الحكم في الشيء أو يحصر الشيء في الحكم فتكونان إنما الطيب يزيد وإنما يزيد طيب انتهى أقول أن قوله لأن إنما يحصر الحكم في الشيء أو يحصر الشيء في
 الحكم ليس بكلام مفيد هنا لأن الخلاف أن الكافر لا يجوز له أن يدخل المسجد الحرام أم لا لا في أنهم نجس أم لا وكلمة إنما في الآية المذكورة
 إنما هي في قوله تعالى إنما المشركون نجس لا في قوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد علمهم إنما هي في قوله تعالى إنما المشركون نجس
 علينا كلمة إنما لا في الجملة الأخرى فلا يتم التقريب قوله ولأن الكافر لا يجوز له أن يدخل المسجد الحرام بعد علمهم إنما هي في قوله تعالى إنما المشركون نجس
 أن هذا الدليل لو ثبت لدل على أن لا يدخل الكافر شيئاً من المساجد ونهيب الشافعي أنه لا يجوز دخول الكافر المسجد الحرام دون سائر المساجد
 فلم يكن هذا الدليل ملائماً له فيه وإنما كان مناسباً للذهب كما لا يخفى قوله ولأن الخبث في اعتقادهم فلا يؤذي إلى تلويث المسجد الحرام
 بعض المتأخرين ظاهر أن هذا دليل آخر ولا وجه له في حق التعقيب حذف حرف التعليل ليكون إشارة إلى دفع أن يقال كيف أنزل في مسجده
 قد وصفهم الله تعالى بكونهم نجسا انتهى أقول ليس ذلك بشيء إذ لا شك في صحته أن يكون هذا دليل آخر عقلياً لنا فإن الخبث إذا كان في
 اعتقادهم فلا يؤذي إلى تلويث المسجد فلا يكون في دخولهم المسجد بأس لا محالة فنقول ذلك البعض ولا وجه له في تحكيه يجب لا يخفى وكونه وليكلاً متعللاً
 على أصل المدعى لا ينافي أن يتضمن الجواب عن أن يقال كيف أنزل النبي عليه السلام وقد تقبف في مسجده وهم كفار وقد وصفهم الله تعالى

قلنا حنيفة رحمه الله عليه السلام ليس المراد ما طابت به نفس اصحابه ومعار وياه يحتمل انه اذن لقول الانبياء بشرع ولا لله مفقود ويؤثر
الى يد المسلمين بالاياف الخيل والركاب فليس لاحيان تحقيق به يدون اذن الامام كما في سائر الغنائم ويجب فيه العشر لان ابتداء توظيف
الخسار على المسلم لا يجوز الا اذا اسقاه بماء الخراج لا نه حينئذ يكون ابقاء الخراج على اعتبار الماء فلو
اجباها وتركها ورعها غيره فقد قيل الثاني احق بها لان اول ملك استغلا لها لم يقمها باذاترها كان الثاني احق بها

من الارض تجريد لغوي وزير عليه في الشرع اشياء وانما بيانها في قوله لما كان عاديا لا مالا كان مملوكا في الاسلام لا يعرف له ماله فلهي
وهو لم يرد من القرية بحيث اذا وقت انسان في اقصى العام فصاح لا يسمع صوته فهو موات انتهى تأملت قوله والابى حنفية قوله عليه السلام
ليس للمرء الا ما طابت نفس امامه به اقول لقائل ان يقول ان اعتبر عموم نذر الحريث يلزم ان لا يملك احد شيئا من الاملاك بغير اذن الامام
مع ظهور خلافه اذ لا شك ان كل احد يستبد في التملك بالبيع والاجارة والهبة والارث والوصية ونحوها من اسباب الملك من غير توقفت على
اذن الامام وان لم يعتبر عمومها لا يتم المطالب به هنا فان قلت عمومها غير معتبر بل هو مختص بما يحتاج فيه الى راي الامام فاذا كان من سبب الملك
لا يحتاج فيه الى راي الامام بخلاف ما نحن فيه قلت كون التملك فيما نحن فيه يحتاج فيه الى راي الامام اول المسئلة فيلزم المصادرة على قوله
قوله وما روي به يحمل انه اذن لقوم ان نصب لشرع تقريره ان المشروعات على نوعين احدهما نصب الشرع والاخر اذن بالشرع فالأول
قوله عليه السلام من قاء او عفت في صلواته فلا يضره والاخر قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه اي للامام ولا ياتي ان ياذن للمخاريق
بهذا القول وكان ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم اذ ان القوم متعينين وتحريرا على القتال لان نصب شرع فكذا كذا في يومنا هذا من قتل قتيلا
لا يكون سلبه له الا ان ياذن الامام به فيجوز ان يكون قوله عليه السلام من اجار ارضا فتيته فهي له من لك القبل وحاصله ان ذلك الحريث
يحمل الثاني وما ذكره ابو حنيفة رحمه مفسر القبل التاويل فكان راجحا كذا في الغاية وغيره وقال تاج الشريعة فان قلت ما رواه عامر بن
الحطاب والحشيش وما روي به لم يخص فليكون العمل به اولى قلت ما ذكر لي ان انه لا يجوز الا فتيا على راي الامام والحطاب والحشيش لا يحتاج فيها
الى راي الامام فلم يثبتا لهما عموم الحديث فلم يصير مخصوصا والارض بما يحتاج فيها الى راي الامام لانها صارت من الغنائم بما يحتاج فيها لايضا
الركاب كسائر الاموال فكان ما قلنا اولى انتهى وانتهى اثره صاحب الكفاية اقول كل من السؤال والجواب ليس بسنة اما الاول فلان كون
ما رواه عامر بن الحطاب والحشيش انما يقتضيه كون العمل بما روي به اولى لا يهونه مما لم يخص ان لو خص الحطاب والحشيش بما رواه بكلامهم
اذ يصير العام الذي خص منه البعض بنطينا كما عرفت في علم الاصول واما اذ خص الحطاب والحشيش من ذلك بما هو مفصول عنه فلا يلزم
اولونه العمل بما روي به اذ يصير العام من منسوخا في القدر الذي تناوله انما خص ويصير قطعي في الباقي كسائر القطعيات كما تقر في علم الاصول
ايضا ولا شك ان تخصيص الحطاب والحشيش بما رواه ليس بكلام موصول به بل انما هو دليل اخر مفصول عنه واما الثاني فلان كون الارض
مطلقا بما يحتاج عنها الى راي الامام اول المسئلة لم يقل به الامامات في الارض الموات فتبنا الجواب عليه يعود الى المصادرة فان قيل انما يودي
الى المصادرة لو لم يستدل عليه بقوله لانها صارت من الغنائم الى آخره قلنا كونها من الغنائم دليل اخر عقلي لا يوجب حنفية مذكور في الكتاب بعده
الكلام الا ان في تمثيه دليل العقل فبا المصير الى ذلك الدليل العقلي هنا يلزم خلط الدليلين ولا ينبغي ما فيه قوله
يجب فيه العذر لان ابا القوليت المحمدي راج على السليم لا يجوز اقول في نذر التعليل شيء وهو ان سيجي في الكتابان
سليم والذين مستويان في حكم احياء الارض الموات والتعليل المذكور انما يتحقق في حق المسلم دون الذي فتا

فصل في مسائل الشرب
قوله تعالى في سورة النور ما لا يدرك مثله في الدنيا والآخرة...
قوله تعالى في سورة النور ما لا يدرك مثله في الدنيا والآخرة...

فصل في مسائل الشرب
قوله تعالى في سورة النور ما لا يدرك مثله في الدنيا والآخرة...
قوله تعالى في سورة النور ما لا يدرك مثله في الدنيا والآخرة...

قوله تعالى في سورة النور ما لا يدرك مثله في الدنيا والآخرة...
قوله تعالى في سورة النور ما لا يدرك مثله في الدنيا والآخرة...

فصل في مسائل الشرب
قوله تعالى في سورة النور ما لا يدرك مثله في الدنيا والآخرة...
قوله تعالى في سورة النور ما لا يدرك مثله في الدنيا والآخرة...

قوله تعالى في سورة النور ما لا يدرك مثله في الدنيا والآخرة...
قوله تعالى في سورة النور ما لا يدرك مثله في الدنيا والآخرة...

قوله تعالى في سورة النور ما لا يدرك مثله في الدنيا والآخرة...
قوله تعالى في سورة النور ما لا يدرك مثله في الدنيا والآخرة...

قوله تعالى في سورة النور ما لا يدرك مثله في الدنيا والآخرة...
قوله تعالى في سورة النور ما لا يدرك مثله في الدنيا والآخرة...

وتعبر دعوى الشرب بغير ارض مستحسنا لانها قد عرفت بكون الارض قد يقع الشرب اليها وهو مرغوب فيه فغير الوجوب واذا كان
 كذا وجب على من شرب ارض غيرة فاراد صاحب الارض ان لا يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره فانه لو كان من غير
 وجوب كان له ان يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره فانه لو كان من غير وجوب كان له ان يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره
 او على سائر الذين لا يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره فانه لو كان من غير وجوب كان له ان يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره
 ببقية ما لا يقتضيه العقل ولا يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره فانه لو كان من غير وجوب كان له ان يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره
 فحينئذ يقال انى الكيفية يشرب بمقتضى ما لا يقتضيه العقل ولا يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره فانه لو كان من غير وجوب كان له ان يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره
 يمكن من ذلك بل هو كسائر ما لا يقتضيه العقل ولا يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره فانه لو كان من غير وجوب كان له ان يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره
 فحينئذ يقال انى الكيفية يشرب بمقتضى ما لا يقتضيه العقل ولا يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره فانه لو كان من غير وجوب كان له ان يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره
 وبالماء ان لا يشرب منه الا ما لا يقتضيه العقل ولا يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره فانه لو كان من غير وجوب كان له ان يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره
 فان كان لا يقتضيه العقل ولا يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره فانه لو كان من غير وجوب كان له ان يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره
 ما نحن بزيادة الماء ولا ينقص من ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره فانه لو كان من غير وجوب كان له ان يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره
 الفجر على ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره فانه لو كان من غير وجوب كان له ان يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره
 فحينئذ يقال انى الكيفية يشرب بمقتضى ما لا يقتضيه العقل ولا يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره فانه لو كان من غير وجوب كان له ان يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره
 فحينئذ يقال انى الكيفية يشرب بمقتضى ما لا يقتضيه العقل ولا يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره فانه لو كان من غير وجوب كان له ان يجرى الفجر ارضه ترك على حاله لا مستحسنا له باجراره

فهو له واضح ودعوى الشرب بغير ارض مستحسنا لانها قد عرفت بكون الارض قد يقع الشرب اليها وهو مرغوب فيه فغير
 فيه الدعوى فقال في المبسوط ينبغي في القياس ان لا يقبل منه ذلك لان شرط صحة الدعوى اعلام المدعى في الدعوى والشهادة والشرب
 مجبول جملة لا تقبل الاعلام ووجه الاستحسان ما ذكره في الكتاب كذا في النائية وغيره اقول فيه اشكال لان ما ذكره في الكتاب لا يثبت
 ذلك الوجه المذكور للقياس في المبسوط اذ لا شك ان المشروط ينبغي بالشرط فاذا انتفى الاعلام الذي هو شرط صحة الدعوى في
 دعوى الشرب بجملة جملة لا تقبل الاعلام انتفى صحة الدعوى الشرب قطعاً فلا يتصور صحة دعواه بما ذكره في الكتاب من كونه مملوكاً بدون
 الارض ارثاً او باقياً بعد بيع الارض ومنعوا به فيه والا يلزم ان يتحقق المشروط بدون ان يتحقق الشرط فكيف يصح ما ذكره في الكتاب ان يكون
 وجه الاستحسان في مقابلة ذلك الوجه المذكور للقياس في المبسوط على ان ما ذكره في الكتاب لو كان صحيحاً لدعوى الشرب مع جملة جملة لا تقبل
 صحيحاً لدعوى غير الايمان المجبولة مع كونها باطلة قطعاً نعم يصح ما ذكره في الكتاب ان يكون وجه الاستحسان في مقابلة ذلك
 آخر للقياس من كونه ارضاً في المبسوط ومنقول عنه ايضا في النائية ومخرج الداراية وهو ان المدعى يطلب من القاضي ان يقضيه له الملك
 فيما يدعيه او اثبت دعواه بالبينة والشرب لا يحتل التملك بغير ارض فلا يسمع القاضي فيه الدعوى كالحرف في حق المسلمين فان ما ذكره في الكتاب
 ينافي هذا الوجه ولا يجرى حجة به على وجه الاستحسان تامل فتمم اقول الوجه الاول من ذينك الوجهين للقياس في مسئلتنا هذه وان كان مذكوراً
 في المبسوط والكا في اكثر من شرح هذا الكتاب بطريق النقل عن المبسوط في بعضهما وبطريق الاصل في البعض الا انه مشهور في عندي لانه
 ان ارادوا يقولون في ذلك الوجه والشرب مجبول جملة لا تقبل الاعلام فمهم ان الشرب مطلقاً مجبول جملة لا تقبل الاعلام فهو ممنوع فانه اذا شرب
 شرب يوماً من الشهر مثلاً يصير الشرب هناك معلوماً نص عليه في الاصل فانه قال في باب الشهادات في الشرب من الاصل واذا كان
 من رجل في ارضه فادعى رجل فيه شرب يوماً من الشهر واقام على ذلك شاهدين عليين تقبل هذه الشهادة ولقضى له بذلك استحساناً
 لانها شهادة قامت على شرب معلوم من غير ارض والشهادة على الشرب من غير ارض مقبولة اذا كان الشرب معلوماً والشرب
 معلوم لانهم شهدوا به بشرب يوماً من ثلثين يوماً وهو معلوم الى هنا لفظ الاصل وان ارادوا بذلك ان الشرب قد يكون مجبولاً
 فهو ممنوع ولكن لا يجزى شيئاً فيما نحن فيه اذ لا شك ان المراد بصحة دعوى الشرب بغير ارض استحساناً في مسئلتنا هذه صحة دعوى الشرب
 المعلوم فان دعوى الشرب المجبول والشهادة عليه لا تصح اصلاً نص عليه في الاصل ايضا فانه قال في وان شهدوا ان الشرب
 ولم يسموا عدد الايام لا تقبل هذه الشهادة لانهم شهدوا بالشرب مجبول لا يمكن القضاء به لانه لا يدري ان له شرب يوماً من الشهر او
 السنة او من الاسبوع وجملة المشهود به تمنع قبول الشهادة لانه يمكن القضاء بها انتهى قوله فان لم يكن في يده قال في النائية
 يعني بان لم يكن مستعلاً باجرامه في اول تمكن اشتجاره في طرفي النهر انتهى اقول في المعنى الاول فكل اذ لا يخفى على الفطن انه على تقدير ان
 يكون مراد المدعى بقوله فان لم يكن في يده هو المعنى الاول اى بان لم يكن مستعلاً باجرامه في اول تمكن اشتجاره في طرفي النهر انتهى اقول في المعنى الاول فكل اذ لا يخفى على الفطن انه على تقدير ان

نحو

في

في

في

سُمِّيَ بِمَا دُهِجَ بِهِ شَرَابٌ لِمَا فِيهِ مِنْ بَيَانِ حُكْمِهَا قَالَ لَا شَرِبَةَ الْحَرَمَةُ أَلْبَعْدَ الْحَرَمِ وَهُوَ عَصْدُ الْعَنْبِ إِذَا غُلِيَ وَاسْتَمَدَّ
وَقَدْ ذُكِرَ بِالزَّبَدِ وَالْعَصِيرِ إِذَا جُلِيَ حَتَّى يَنْحَبِزَ أَقْلُ مَنْ تَلَبَّهَ وَهُوَ الْبَطَرُ الْمَذْكُورُ فِي الْحَجَّامِ الصَّغِيرِ وَفَتِيمِ
الْعَمْرِ وَهُوَ السَّكَّرُ وَتَقْيَمُ الزَّبِيبِ إِذَا اسْتَمَدَّ وَعَنْدَ مَا الْخَمْرُ فَالْكَلَامُ فِيهَا فِي عَشْرَةِ مَوَاضِعَ أَحَدُهَا فِي بَيَانِ
سَائِقَتِهَا وَهِيَ الَّتِي مِنْ مَاءِ الْعَنْبِ إِذَا صَارَ سَكَّرًا وَهَذَا عِنْدَنَا وَهُوَ الْمَعْرُوفُ عِنْدَ أَهْلِ الْبَغْيَةِ وَأَهْلِ الْعِلْمِ قَالَ الْجَهْلِيُّ لِمَنْ
هُوَ اسْمُ كُلِّ مَسْكِرٍ لَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كُلُّ مَسْكِرٍ خَرُّوْهُ عَلَيْهِ الْخَمْرُ مِنْ هَاتَيْنِ الشَّجَرَتَيْنِ
وَاسْتَأْثَرَ فِي الْكُكْرَةِ وَالْخَمْلَةِ وَلَا تَنْفَعُ مِنْ مِمَّا مَرَّةَ الْعَقْلِ وَهُوَ مَوْجِدٌ فِي كُلِّ مَسْكِرٍ

الْفَيْضَةُ السَّالِيَةُ وَالْعَوَابُ أَنْ مَرَادُ بَعْضِ الْعَرَفَةِ الْمَعْنَوِي هُنَا بِمَوْضِعِ لَفْظِ الشَّرْبِ الَّذِي هُوَ مَوْضِعُ شَرْبٍ فَإِنْ كَلَامُهَا يُشْتَقُّ مِنْ ذَلِكَ الْمَوْضِعِ
وَلَا يَدْفَعُ الْإِشْتِقَاقُ مِنَ التَّنَاسُبِ بَيْنَ الشُّتُقِ وَالْمُشْتَقِّ مِنْهُ فِي اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى وَهُنَا أَيْضًا كَذَلِكَ وَبِذَلِكَ اسْمُنِي كَوْنُهَا شُعْبَتِي عَرَقٌ وَاحِدٌ لَفْظًا
مَعْنَى وَبِشَرَاهِهَا مَا ذُكِرَ فِي غَايَةِ الْبَيَانِ حَيْثُ قَالَ ذَكَرَ كِتَابُ الْأَشْرَبَةِ بَعْدَ الشَّرْبِ لِمَنْاسِبَةٍ بَيْنَهُمَا فِي الْإِشْتِقَاقِ وَهُوَ اشْتِرَاكُ اللَّفْظَيْنِ فِي الْمَعْنَى
الْأَصْلِيَّةِ وَالْحُرُوفِ الْأَصُولِ انْتَهَى ثُمَّ أَنْ مَنْ مَحَاسِنُ ذَكَرَ الْأَشْرَبَةَ بَيَانِ حُرْمَتِهَا إِذَا لَبَسَتْهُ فِي حَسَنِ تَحْرِيمِ بَايَزِيدٍ اَلْعَقْلُ الَّذِي هُوَ مَا كُنَّ مَعْرِفَةُ الْقَدَرِ
وَشُكْرُ الْعَامَةِ فَإِنْ قِيلَ مَا بِالْحَلِّ لِلْأَمْرِ السَّالِفَةِ مَعَ احْتِيَاجِهِمْ أَيْضًا إِلَى اَلْعَقْلِ أَجِيبُ بِأَنَّ السَّكَّرَ حَرَامٌ فِي جَمِيعِ الْأَدْيَانِ وَحَرَمَ شَرْبُ الْخَمْرِ
الْخَمْرُ عَلَى نَكَارَتِهِ لِمَنْ لَمْ يَنْفَعِ فِي الْخَطِّ وَبِأَنَّ يَدْعُو شَرْبَ الْقَلِيلِ مِنْهَا إِلَى شَرْبِ الْكَثِيرِ وَكُنْ مَشْهُودًا بِأَخِيَرَتِهِ فَإِنْ قِيلَ قَبْلَ مَا جَرَتْ
عَالِمًا ابْتِدَاءً وَالدَّرَجَةُ الْمَذْكُورَةُ أَيْضًا بَيَانُ الشَّهَادَةِ بِأَخِيَرَتِهِ لَمْ يَكُنْ أَذْوَاقُهَا وَالتَّجَرُّبُ النَّصَارَى لَمْ يَنْفَعُ مِنَ الْإِسْلَامِ كَذَا
الْمَنَاقِبِ أَقُولُ فِي كُلِّ مَنْ وَجَّهِيَ الْجَوَابُ الثَّانِي لِنَظَرِ مَا فِي وَجْهِهِ الْأَوَّلِ فَلَمَّا الشَّهَادَةُ بِأَخِيَرَتِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي ابْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ إِلَّا أَنْفُسُ
خَيْرِيَّةٍ بِهَذِهِ الْأَشْرَكَةِ فِي الْإِبْتِدَاءِ وَالْإِنْتِهَاءِ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ وَهِيَ كَافِيَةٌ فِي الْكِرَاهَةِ فَلَا تَحْتَاجُ التَّقْرِيبَ وَأَمَّا فِي وَجْهِهِ الثَّانِي فَلَمَّا نَفَرَتْ
بِالْخَمْرِ أَيْ الْمَقَادِيرُ مِنَ الْإِسْلَامِ تَجَرُّمُ الْخَمْرِ يُوجِبُ تَجَرُّمَهَا فِي أَيْ وَقْتُتْ كَانَ فَانْهَذَا إِذَا لَمْ تَحْرَمْ فِي ابْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ كَانَ الضَّارِ بِهَا
عَلَى حَالِهِ فِي ابْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ أَيْضًا فَذَا حَرَّمَ بَعْدَ ذَلِكَ لَزِمَ أَنْ يَنْفَرَعَهُ عَلَى مَقْتَضَى صَعُوبَةِ تَرْكِ الْمَعْتَادِ وَإِذَا كَانَ كَوْنُ الْأَعْيَانِ مُجْتَمِعًا
بِاعْتِنَاءٍ عَلَى التَّنْفَرُّعِ مِنَ الْإِسْلَامِ عِنْدَ النِّسْيِ عَنْ تَعَاطِي ذَلِكَ الْخَبَرِ حَتَّى يَتَحَقَّقَ فِي كَثِيرٍ مِنَ الشَّكَاكِلِ الَّتِي نَسِيَ عَنْهَا فِي ابْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ مَعَ أَنَّهُ
لَمْ يَتَيَسَّرْ ذَلِكَ فِي مَتَابَلَةِ تَطَوُّرِ شَرَفِ الْإِسْلَامِ فَهُنَا أَيْضًا يَتَبَيَّنُ أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ فَالْوَجْهُ الْوَجْهِ فِي الْجَوَابِ عَنِ السُّؤَالِ الثَّانِي مَا ذُكِرَ
صَاحِبِ النِّهَايَةِ حَيْثُ قَالَ فَإِنْ قِيلَ بِلَا حُرْمَتِ الْخَمْرِ فِي ابْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ مَعَ وَجُودِهَا كَحُكْمَةِ قُلْنَا أَبَاحَ اللَّهُ تَعَالَى فِي ابْتِدَاءِ الْإِسْلَامِ لِمَنْ
الْفَسَادُ فِي الْخَمْرِ حَتَّى إِذَا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ عَزَّ وَجَلَّ لَدَيْهِمْ وَلَيْسَ الْخَبَرُ كَالْعَالِيَةِ انْتَهَى قَوْلُهُ سَمِيَّ هِيَ هِيَ جَمِيعُ شَرَابٍ لِمَا فِيهِ مِنْ بَيَانِ حُكْمِهَا فِي
سَمِيَّ هَذَا الْكِتَابِ بِالْأَشْرَبَةِ أَيْ أَصْفِ الْبَيَادِ وَالْحَالُ أَنَّ الْأَشْرَبَةَ جَمِيعُ شَرَابٍ هِيَ اسْمُهَا فِي اللَّفْظِ لِكُلِّ مَا يَشْرَبُ مِنَ الْمَالَعَاتِ سِوَاكَانِ أَمَّا
أَوْحَلَاوَنِي اسْتِمَالِ أَهْلِ الشَّرْعِ اسْمُهَا هُوَ حَرَامٌ مِنْهُ وَكَانَ مَسْكِرًا لِمَا فِيهِ أَيْ وَهَذَا الْكِتَابُ فِي بَيَانِ حُكْمِهَا أَيْ حُكْمِ الْأَشْرَبَةِ كَمَا سَمِيَّ كِتَابُ
الْحَدِّ وَدَلَامَا فِيهِ مِنْ بَيَانِ حُكْمِ الْحَدِّ وَكَمَا سَمِيَّ كِتَابُ الْبَيُوعِ لِمَا فِيهِ مِنْ بَيَانِ حُكْمِ الْبَيُوعِ هَذَا زَبَدٌ مَا ذُكِرَ هُنَا فِي جُمْلَةِ الشَّرْحِ وَكَانَ فِي مَعْنَى
تَرْيَادَةٍ فِي حُلِّ الْأَلْفَاظِ قَالَ بَعْضُ الْفَضَلَاءِ تَفْسِيرُ قَوْلِهِ مِنْ بَيَانِ حُكْمِهَا أَيْ بَيَانِ حُكْمِ أَنْوَاعِهَا وَقَالَ وَلَعَلَّ ذَلِكَ تَهْنِئَةً لِمَنْ يَتَعَبَّوْنَ الْكِتَابَ
بِصِيغَةِ الْجَمْعِ يَعْنِي أَنَّهُمْ عَمِلُوا بِهَا لِأَنَّ فِيهِ بَيَانَ أَحْكَامِ أَنْوَاعِهَا كَمَا فِي الْبَيُوعِ أَوْ لَاضَافَةَ الْكِتَابِ إِلَى الْأَعْيَانِ وَالْفَقْهَ مَسْجُودٌ عَنْ أَعْيَانِ
الْمُكْتَفِينَ فَمِنْ أَنْ أَحْكَمَ وَهُوَ الْحَرَمَةُ هُنَا وَصَفَ لِلْأَعْيَانِ لِلْأَفْعَالِ فَذَلِكَ عَمَلٌ يَعْنُونَ وَيَعْلَمُ مِنْهُ حَالُ الْأَفْعَالِ وَالتَّفْصِيلُ فِي كِتَابِ الْأَصُولِ
خُصُوصًا التَّلَوُّجِ فِي أَوَّلِ الْقِسْمِ الثَّانِي إِلَى هُنَا كَلَامُهُ أَقُولُ لَيْسَ بِتَوْجِيهِهِ الَّذِي ذَكَرَهُ لِأَضَافَةِ الْكِتَابِ إِلَى الْأَعْيَانِ بِمَعْنَى مَحْصُلِ لَازِمِ أَنْ
إِرَادَانِ الْحُكْمِ هُوَ الْحَرَمَةُ هُنَا وَصَفَ لِلْأَعْيَانِ حَقِيقَةً لِلْأَفْعَالِ فَهُوَ مَمْنُونٌ أَوْ قَدْ تَقَرَّرَ فِي كِتَابِ الْأَصُولِ سَمِيَّ فِي التَّلَوُّجِ فِي أَوَّلِ الْقِسْمِ الثَّانِي

ولنا انه اسم خاص بطابق اهل اللغة فيكونا لهذا الشرح استتم اليه في غيره غيره ولا يجوز ان يكون مقطعية وهو في غيره ما ظن

ان اضافة اكل واحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والادوية ونحو ذلك مجاز عن كثير من المحققين من باب اطلاق اسم اكل على احوال و
بني على حذف المضاعف اسمي حرم اكل الميتة وشرب الخمر ونحو ذلك الامارات دلالة العقل على الحذف والمقصود الاظهر على تعيين المحذوف وانما
بعضهم وان كانت اضافة اكل واحرمة الى الاعيان حقيقة لوجهين مفصلين في جملة الان كون اضافتهما الى الافعال حقيقة مما لم ينكره احد قط
بل من يقول بكون اضافتهما الى الاعيان حقيقة انما يقبض اضافتهما الى الاعيان على اضافتهما الى الافعال في كونها حقيقة وليست كذلك في
توجيه نهية فلا مجال للقول بان احرمة وصف للاعيان حقيقة لا لافعال على كلا المذهبين وان اراد ان احرمة همت وصف للاعيان
بماز الافعال لا يتم قوله فذلك محذور بالاعيان لان كون احرمة وصفا للاعيان مجاز لا يقضي ان يعنون الكتاب بالاعيان بل رعاية جانب
الحقيقة في العنوان اولى وحسن بلايب فكان الذي ينبغي ان يعنون بالفصل بان يقال كتاب شرب الاشارة حتى يراد ان يكون المقترع عن
افعال المحققين بلا كلفة ان يقال ويعلم منه حال الافعال وباجملة توجيه المذكور ليس يتام على كل حال قوله احد لهما في بيان ما بينهما من
في بعض النسخ ما بينهما بدل ما بينهما قال في غاية البيان المماثلة بمعنى المماثلة وهو ما به الشيء هو كما هيته الانسان وهي حيوان ناطق انتهى
وفي نسخة ما بينهما ما بينهما لطيف لما في قوله وهو الذي من ما العنب تبرعت قوله ولنا انه اسم خاص بطابق اهل اللغة فيما ذكرناه اقول
لما منع ان يمنع اطباق اهل اللغة على انه اسم خاص التي من ما العنب اذا صار مسكرا الا يرى انه قال في قاموس اللغة الخمر ما اسكر من
عصير العنب او عام وقال والعموم صح لانها حرمت وما بالمدنية مخمرب وما كان شربهم الا البسرة والتمر انتهى وهذا صريح في ان الخمر عند
بعض اهل اللغة لعمري ما العنب وغيره وان العموم صح عند صاحب القاموس قوله ولان حرمة الخمر قطعية وهي في غير الظنية قال صاحب
غاية البيان بانه ان النبي المسكر من ما العنب خمر قطعا وليقينا للشبوت ذلك بالاجماع فيترتب عليه احرمته القطعية فاما سائر الاشارة ففيه
تقسما خمر اشبه لان فيها خلافا بين اهل العلم وادنى درجة الاختلاف ايراث الشبهة فكيف تترتب احرمته الثالثة قطعا على ما فيه شبهة لان بالشبهة
لا يثبت القطع واليقين انتهى اقول في هذا البيان غلط فانه جعل فيه مدار كون حرمة في غير المسكر من ما العنب فليته
واختلاف العلماء في شبهة ذلك خمر او ليس به يد اذ المص بصدد بيان بطلان ذلك
الاختلاف واشبات ان غير النبي المسكر من ما العنب لا يسمى خمر اقلو كان مدخلية حرمة غير ذلك
اختلافهم في تسميته خمر اذ لم يصدر عنه على المطلوب فكانه قال الخمر هي التي من ما
العنب اذا صار مسكرا وغيره ليس مخمرا كما رعب بعض الناس لان حرمة الخمر قطعية
وحرمة غير النبي من ما العنب فليته لانا خالفنا في كون غير ذلك خمر او قلنا ان اسم الخمر مخصوص
بالنبي من ما العنب لا يطبق على غير ذلك فاوردت خلافتي في ذلك شبهة في كون خمر فلم يكن حرمة قطعية
ومن هذا مصادرة كما ترسى وقال صاحب العناية في بيان هذا المقام يعني ان حرمة الخمر ثابتة بالاجماع فكل

وأما سحر والتنجيد والاهتمام بالعقل على ما ذكره لا ينافي كون الاسم خاصا منه فإن النجم مشتق من النجم
وهو الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا لكل ما ظهر هذا كثير النظير الحديث الأدل طعن فيه يحيى بن معين

قطعية وما هو قطعي لا يثبت الا قطعية وكون النفي من ما العنب خمر قطعية باختلاف فيثبت به بخلاف غيره فان فيه اختلاف بين العلماء وادنى درجات
الاختلاف ايراث الشبهة فتكون الحرمة قطعية وما يدل عليها بطني انتهى أقول وفيه ايضا خلل اما ولا فلما قرأنا من هذا من هذا المصادرة على
المطلوب فان الظاهر من قوله فان فيه اختلاف بين العلماء في مقابلة قوله وكون النفي من ما العنب خمر قطعية باختلاف ان يكون راداه باختلاف
العلماء في غير النفي من ما العنب اختلافا في كونه خمر فيقول الى ما ذكر في غاية البيان واما ثانيا فلان قوله فتكون الحرمة قطعية وما يدل عليها بطني
كلام غير صحيح لا ارتباطا قبله لان مدلول ما قبله ان غير النفي من ما العنب مما وقعت فيه شبهة باختلاف العلماء في حقه فاللازم منه ان يكون حرمة
طينية فان اراد بقوله فتكون الحرمة قطعية فتكون حرمة غير النفي من ما العنب قطعية لم يكن التفريق صحيحا قطعيا وان اراد به فتكون حرمة الخمر
قطعية لم يبيح قوله والدليل عليها بطني اذ لا شك ان دليل حرمة الخمر قطعية كما افصح عنه في صدر بيان حيث قال يعني ان حرمة الخمر ثابتة بالاجماع
فتكون قطعية وما هو قطعي لا يثبت الا قطعية فاحتج في شرح كلام المصنف ههنا ما ذكره تاج الشريعة وصاحب الكفاية حيث قال لا يعني فلا يصح ان يكون
تحريرا الى عين تثبت الحرمة في تلك العين قطعا وغير النفي ليس بتلك المثابة لكان الاجتهاد فيه انتهى فانها لم يرد بالاجتهاد وفيه الاتهام
في تسمية خمر احتج يلزم المصادرة على المطلوب بل اراد به الاجتهاد في عدم حرمة كما اشار اليه المصنف فيما بعد حيث قال في العصية اذ طرح حتى
يذهب اقل من ثلثة بعد بيان انه حرام عندنا وقال الا ذراعي انه مباح وقال في نقيع التمر بعد بيان انه حرام وقال شريك بن عبد الله
انه مباح وقال في نقيع الذهب بعد بيان انه حرام اذ اشتهر وعلا وتيا في فيه خلاف الا ذراعي ثم ان بعض الفضلاء طعن في هذا التعليل
المذكور من قبلنا حيث قال لا يقول الخمر قطعية حرمة غير النفي الا يرى انهم لا يكفرون سحله فلا يتوجه عليهم الا لازم ونذكر اكارلوا فان حرمة
وحرمة بيع الخمر بائنه متفادلا مثلا ليس للقطعية انتهى أقول ليس هذا البشئ لان عدم قول الخمر قطعية حرمة غير النفي من ما العنب لا ينافي
توجه الا لازم عليهم بل بذلك يتوجه الا لازم عليهم لان حرمة الخمر قطعية بلا ريب لما سياتي في الكتاب ان الله تبارك وتعالى سمى الخمر في كتابه
الكريم حراما والرجس ما هو محرم لعين وقد جازت السنة متواترة ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم الخمر وعليه انعقد اجماع الامة ولا يثبت بهذه
الادلة القطعية قطعي حراما فاذ لم تقبل الخمر قطعية حرمة غير النفي من ما العنب تعين ان لا يكون غير النفي خمر اذ لا شك ان قطعية الحرمة وعدم قطعية
لا يجتمعان في محل واحد فقد توجه عليهم الا لازم في قولهم ان كل مسكر خمر ومظفر الذي ذكره لقوله ونذكر اكارلوا الخ لا يجدي شيئا لان علته الربوا
عندنا الكليل مع الجبن او الوزن مع الجبن عند الشافعي الطعم في المظومات والتمنية في الاثمان ففي بيع الخمر في بيع الخمر متفادلا
لا يوجد الربوا عندنا لعدم وجود علته فلا يحرم ذلك البيع واما عند الشافعي فيوجب فيه الربوا وجود علته فيجزم فكون حرمة الربوا قطعية يصحيتها
على الشافعي هناك ايضا المشال ما قلنا ههنا فلما فائدة في التنظير اصلا قوله وانما سمى خمر الخمر لانه حرام العقل قال بعض الفضلاء ولك ان
تقول هذا منع لا يضر انتهى أقول ليس هذا البسيدا ولا ثم ولا مانع بن جوزان يكون معارضة يعني انما سمى خمر الخمر اذ لا تشبهه ولا تشبهه وتو
وهذا المعنى لم يوجب في غير النفي من ما العنب فلم يكن غير خمر او يشير اليه بقوله تاج الشريعة وصاحب الكفاية ههنا حيث قال لا ابي لتشده وتو

والثاني اريد به بيان المحكم اذ هو اللائق بمنصب الرسالة والثالث في حد ثبوت هذا الاسم
وحد الذات في الكتاب قول ابن حنيفة ربه وعندهما اذا اشتد صوتهما ولا يشترط القذف بالزبد

فان لما شدة وقوة ليست لتغير ما هي سميت ام الخبايا انتهى ولين سلم ان ذلك منع لا معارضة فلا وجه لقوله لا يشترط فان المقصود بهذا الكلام
انما هو الجواب عن هذا الاستدلال لا ينعيم على كون النسخ اسما لكل مسك بقوله ولان مشتق من مخامرة العقل وهو موجود في كل مكان اذا منع قوله لا يشترط
مخامرة العقل تسقط به المقدمة من الاستدلال المذكور فلا يتم دليل النسخ عليها وهو عين الله ربه ثم ان صاحب العناية قال في شرح كلامه
هذا وقوله وانما سمي يعني غير التي من ما لعنب نمر تخمر تا اى لا يورده مرارا كقولنا في مخامرة جوب عن قولهم سمي مخامرة العقل انتهى اقول هذا شرح
قاسد لا يطابق المشرح اصلا اذ لا ينعيم الجواب عن قولهم المذكور ولا يرتبط به قولهم فيما بعد على ان ما ذكرتم لا ينافي كون الاسم خاصا
ولعمري ان هذا الشرع عجيب من مثل ذلك الشارح وكان ان نحل كلمة غير في قوله يعني غير التي على السهو من قلم الناسخ الاول لولا قوله
كالنمر في قوله اى لصيرورته مرارا كقولنا في التسمية بالبحر ليقض ان يكون التسمية غير النمر وغير التي من ما لعنب والصواب في شرح هذا المقام ان
يقال يعني انما سمي التي من ما لعنب نمر التسمية اى التغير واشتداده وهذا المعنى غير موجود في غيره فلم يكن خبر الانعام مرته العقل اى ليست التسمية
لنعام مرته العقل اى ستره العقل حتى يوجد وجه التسمية في غير التي من ما لعنب ايضا فيكون خرافة يتقسم الارتباط بالسابق واللاحق كما ينبغي
وقال جماعة من الشرح في تفسير قولهم اى لصيرورته نمر اقول هذا التفسير خال عن التحصيل مود الى تحليل الشئ بنفسه كما يشهد به التام
الصادق قوله فان النجم مشتق من الظهور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف لا كل ما ظهر قال صاحب العناية في شرح هذا الفصل فان النجم مشتق من نجم
اذا ظهر ثم هو خاص بالثريا انتهى وتبعه العيني اقول هذا شرح غير صحيح لا يطابق المشرح لان النجم انما كان اسما خاصا لجنس الكوكب موضوعا
له نظوره ثم صار علما للثريا بلا وضع واضع معين بل لاجل الغلبة وكثرة استعماله في فرد من افراد جنسه كما هو حال سائر الاعلام الغالبة على اقل
في موضعه والظاهر ان مراد المصنف بقوله ثم هو اسم خاص للنجم المعروف انه اسم خاص للظواهر بخصوص وهو جنس الكوكب لانه علم خاص للشخص
معين من افراد جنس الكوكب وهو الثريا لان معنى الظهور انما لو خط في مرتبة كون النجم اسما موضوعا لجنس الكوكب لاني مرتبة كونه علما للشخص معين
من ذلك الجنس هو الثريا فان كونه علما لانه انما كان بحج غلبة وكثرة الاستعمال فيه لا لملائمة معناه فيه ولهذا يقال للعلام الغالبة على اعلام
اتفاقية وهذا كله مما لا شرة به عند من له درية بالعلوم الادبية وكان صاحب العناية انما اعتبر بلفظ المعروف في قول المصنف اسم خاص للنجم المعروف
الا ان مراده بالنجم المعروف الجنس المعروف بالظواهر بالطلاق لفظ النجم عليه من بين ما يوجد فيه معنى الظهور مطلقا وهو جنس الكوكب تامل
قوله والثاني اريد به بيان الحكم قال في غاية البيان والعناية يعني اذا اسكر كثيرة كان حكمه في الاسكار حكم النجم في الحرمة وثبوت الحكم
اقول فيه بحث لان حاصله تفسير الحكم في قوله والثاني اريد به بيان الحكم بالحرمة وثبوت الحكم عند انكار كثيرة وليس تباه لان قوله عليه السلام
من ماتين الشجرتين فيسيرا احصاه عليه السلام الاثمة من قرئش على ما تقر في موضع فلو كان المراد منه بيان الحكم بالمعنى المذكور في
فنيك الشجرتين لزم ان لا يلزم المحصر والتخصيص بهاتين الشجرتين مشير بهما الى الكثرة والغلبة لان المعنى المذكور فيما هو الحرمة وثبوت الحكم
عند انكار الكثرة تحقيق في غير تنبيك الشجرتين ايضا فان هذا ليس والتين ونبيذ الخطة والذرة والشعير وان كان حلا لا اعتد به في حقيقتهم

لأن الأئمة يثبت به ولكن المصنف المحرم بالاشتراك في الفساد ولا في حقيقة وإن التوكلان بداية الشدة وكما لها
بقدر في التوبة فمن لا يثبت من الضمان أحكام الشرع قطعية فلناط بالنهاية كالسكن وكذا الاستعمل وتحرمة البيع وقيل
يؤخذ في حرمة الشرب بمجرد الاشتداد احتياطاً والثالث أن عينها حرام غير معلول بالسكوت ولا موقوف عليه ومن الناس من يرى
حرمة عينها وقال إن النهي مختص حرام لأن به تحصيل الفساد وهو العمدة عن ذكر الله وهذا كفر به من أنما فيناه من جواهر من هو محرم
العين قد جاءت السنة فتواتر أن النهي عليه السلام حرم الخمر وعليه يعتقد الأجماع لأن قديريه يؤولون إلى كثرة وهذا من حرم
المحرم لمن ازداد لشأبه اللذة بالاستمتاع منه بخلاف سائر المطومات ثم هو غير معلول عندنا بحديث لا يتعدى حكمه إلى سائر
المسكات والشافعي لا يعيد إليه الجها وهذا بعيد عنه فلو كانت السنة المشهورة وتحليل التعدية الاسم التعليل في الأحكام لا في الأسماء

والذي يوصف اذا لم يحصل مرتبة الاسكار وكان من غير كونه وطرب الا انه اذا اسكر كثر وجارحاً نابا لاجل عذوبته ثبت به الحد على القول الاصح كما سيجي
في الكتاب والحق ان المراد بالحكم الذي اريد به بيان الحد الثاني هو صفة قليلة وكثيرة وهذا المعنى لا يتحقق في اتخاذ من غير تملك الشجر فيصير
محسراً المستفاد من ذلك الحديث بلا غبار وجملة صاحب الكافي في تفسير المراد بالحكم هنا وان لم تكن صفة في حصة القليل والكثير مع الا انها
باجمالها لا تافيهما بل تساهل في حيث قال والمراد بالثاني بيان الحكم وهو الحرمة لا بيان الحقيقة وقتئذ اثره تاج الشريعة وصاحب الكفاية قوله

فان الاسم مثبت به وكذا المعنى المحرم وهو الموثري الفساد بالاشتداد اقول في نظر القائل ان الاسم مثبت له مصداقة على المطلوب ان معي ما مثبت
به الاسم محجور الاشتداد وبدون شرط القذف بالزبد والاسلحة بوجاهة قوله بان شرط القذف بالزبد تكليس مدعا بها ثبت به الاسم بالاشتداد اعلم
ففسد قوله كذا المعنى المحرم وهو الموثري الفساد بالاشتداد اشرع كوجبه انه معلولة وهذا فينا في اصرح به فيما بين من ان عينها حرم غير معلول بالسكرة ولا موثوق على قبيح
الشراح السكاكي قول الحسن ابا به وظهر في المناقاة حيث قال كذا المعنى المحرم هو الاسكار يحصل الاشتداد وهو الموثري الفساد وادى الاسكار موثري ايقاع العذر
الصد عن ذكر الله تعالى انتهى اذ لا يخفى ان هذا انما يلازم قول من قال بانها معلولة بالسكرة كما ذكره المص فيما بعد لقبوله ومن الناس من

لمحرمته عنينا وقال السكر منه حرام لان يحصل الفساد وهو الصد عن ذكر الله تعالى فاقال قوله والابى حقيقه ان الظليان بدايه الشدة
لما لما بقذف الزبد وسكونه اذ به يتميز الصافي من الكدر واحكام الشرع قطعية فتناط بالنهاية كالروا كالفارم تحمل وحرمة البيع اقول
انما ان يقول الكلام في هذا الموضع في حديثه ثبوت اسم الخمر لاني حد رتب الاحكام الشرعية عليه فميزان ثبت اسم الخمر في بدايه الشدة و
نظر ترتيب الاحكام الشرعية عليه كما لما فلا يتم التقريب ويمكن ان يقال الكلام هنا في حديثه ثبوت اسم الخمر في الشرع لاني حديثه في المنفعة

نظا فاذ ثبت اسمها الشرعي يلزم ان يترتب عليها احكام الشرعية بلا تراخ فتم التفسير بتدبر قوله والثالث ان عيناها خرام غير معلول
سكا قال بعض الفضلاء فرق ما بين السكر والاسكار فلا يخالف هذا القول لما من قوله وكذا المعنى المحرم انتهى اقول ليس هذا المعنى
في السكر لازم الاسكار ومطابقه فلا يفتقران في التحقيق فالتعليل باحد ما يودي الى التعليل بالاخر وجو الفرق بينهما مفهوم لا يجب شديدا
لما كما لا يخفى كيف لا شك ان مراد المص بيان كون حرمتها عيناها غير معلولة بشي ما اصلا لا استنا غير معلولة بالسكر ولكنها معلولة بشي اخر كالسكر
ن ما ذكره فيما بعد من لزوم الكفر وجوه وكتاب الله تعالى انما يترتب على ادعائكم انها معلولة بايضا في كونها محرمة عين بل لا على ادعائكم انها معلولة

سلفه و إنما قال غير معلول بالسرك لكون الواقع في كلام المنكر منه العبارة تبصر تفهم قوله والثاني يعديه اليها وهذا بعيد لانه خلاف
منته المشهورة قال الشرح وهي ما روى ابن عباس من قوله صلى الله عليه وسلم من أكرم عيناها والسكين كل شراب قالوا لما كان
منها لعيناها لا يصح التعليل لان التعليل لا يكون مخالفا للنص انتهى اقول لقائل ان يقول ان كان تعيناها وتعديتها الى غير ما هنا فانه
ما يلزم من تعيناها وتعديتها الى سائر السكرات الخافضة لكتاب الله تعالى ايضا فانه سبحانه وجبا والرجس ما هو محرم العين كما هو المستقر
ما جع الامة الضعفاء من قبل وذلك لودي المارح وذلك الاول القطوع وهاذا الذي افهمه في قوله ان السكينة

أقل من ثلثيه بالسنف وأيضا انه قد يصر بالشرية المحرمة على أربعة وهي الخمر والعصير الذائب أقل من ثلثيه ونقي التمر ونقي الزيتون فأولها كان المنصف
غير الباقى الذى هو الطبخ الذائب قبل ثلثيه كانت الاشربة المحرمة خمسة ويجوز ان يكون المنصف بالرفع لانه نوع من الذائب أقل من الثلثين لانه أهم من
ان يكون منصفاً وغيره ولذا جعل شيخ الاسلام نوازهرا والباذق قسما والمنصف قسما انتهى وقال صاحب العناية بعد نقل مضمون في غاية البلياء
والاول اوجه معنى ونزه اوجه لفظا لانه لو كان منصوبا يقال ايضا انتهى اقول ليس الاوجه لانه لا وجه له اصلا فضلا عما كان يكون اوجه فانه يعبر معنى كلامه
على ذلك التقدير العصري الذى يطلع اذنى بخلته يسمى باسمين احدهما الباذق والاخر المنصف ونزه ليقضيه ان يكون الباذق والمنصف مسميين
المعنى وهو العسير المطبوخ اذنى بخلته مع ان تحريره المعنى يتأني ذلك اما اوله فلا فيه المنصف بقوله وهو ما ذهب اقل من نصفه بالطبخ فكيف يتصور
الاتحاد فى المعنى والاشياء فلا بد انه قال وكل لك حرام عندنا اذا غلا واشتد الخ ولا يخفى ان لفظ كل يقتضى التعدد بحسب المعنى لا بحسب الاسم
فقط فافهم ان قول المنصف مرفوع لا غير فهو مطبوخ على المطبوخ فى قوله وهو المطبوخ اذنى بخلته والمنصف ان العسير المطبوخ الذائب
أقل من ثلثيه على اثنين احدهما المطبوخ اذنى بخلته المسمى بالباذق والاخر المنصف وهو ما ذهب نصفه بالطبخ وكل من ما حرام عندنا اذا غلا و
اشتد وذوق بالزبد واذا اشتد على الاختلاف واما حديث ان المنصف لو كان غير الباذق لكنت الاشربة المحرمة خمسة وقد حصرها فى الاربعة
فعلى طرف التمام لان الاربعة التى حصرها الاشربة المحرمة فيها انما هى اصول الاشربة المحرمة واقسامها الاولى والباذق والمنصف ليسا كذلك
بل انما هما قسمان من احد تلك الاصول والاقسام الاولى وهو الظاهر العام للباذق والمنصف ثم ان بعض الفضلاء اورد على قول صاحب العناية
ونزه اوجه لفظا لانه لو كان منصوبا يقال ايضا حديث قال فيه بحث فان المسمى بالباذق غير المسمى بالمنصف فكيف يكون المقام مقام قوله ايضا
اقول هذا ساقط جدا لان كون المسمى بالباذق غير المسمى بالمنصف انما يتصور على تقدير ان يكون قوله والمنصف مرفوعا واما على تقدير ان يكون
منصوبا كما هو محل كلام صاحب العناية فلا مجال لان يكون المسمى باحدهما غير المسمى بالاخر بل يقتضى معنى التركيب على ذلك التقدير انما هو
فقد والاسم دون المسمى كما لا يخفى على من له درية بقواعد العربية ثم قول يكن ان يناقش فى قول صاحب العناية لانه لو كان منصوبا لكان
بوجه اخر وهو ان الواو العاطفة فى قوله والمنصف على تقدير ان يكون منصوبا مسطوفا على الباذق تغنى غنا كلمة ايضا فلا غم انه لو كان منصوبا يقال
ايضا قوله واما نقي التمر وهو السكر وهو الذى من التمر اى الرطب قال صاحب العناية وتفسير صاحب المداية التمر بالرطب فيه نظر لان التمر
اذا نقي فى المايه يسمى نقيعا فلا حاجة الى ان ينتج الرطب لاحماله حتى يسمى نقيعا وقياس كلامه هنا ان يقول فى نقيع الزبيب اى نقيع العنب ليس
بقوى انتهى وقال جمهور الشراح وفيه ذلك النظر وانما فسر التمر بالرطب لان المتخذ من التمر اسمه بنبيذ التمر لا السكر وهو حلال على قول ابن تيمية
والابو يوسف مع على ما سيجى انتهى اقول فيما قاله جمهور الشراح ايضا نظر لان الذى كان اسمه بنبيذ التمر وكان حلالا عند ابى حنيفة والابو يوسف
ثما هو ما اتخذ من التمر وطبخ اذنى بخلته كما صرح فى عامته المستعيرات وسيجى فى الكتاب فى قوله وقال فى المختصر وبنبيذ التمر والزبيب اذا طبخ
ل واحد منهما اذنى بخلته حلال وان اشتد او اشرب منه ما يغلب على طعمه فلا يسكره من غير لهو وطرب ونزه عند ابى حنيفة والابو يوسف

قالوا لا حرم انه يجد فانه روي عن محمد بن عيسى بن سنان عن الامامية انه يجد من غير تفصيل هذا لان الفساق يجتمعون عليه في زماننا اجتمعوا على سائر الاشياء بل في ذلك وكذلك المتخين من الابلان اذا اشتد فمروا على هذا وقيل ان المتخين من لبن الزمان لا يجد عندنا في حنفية ربه اعتبارا بل يجد اذ هو متولد منه قالوا لا حرم انه يجد لان كراهة لحمه لما في ابحاثه من فطر مادة الجهاد او كراهة ما فلا يتعدى الى لبنه قال وعصير العنب اذا طهر حرم ذهب ثلثه وبقى ثلثه طلال وان اشتد هذا عند ابن حنيفة وابي يوسف وقال محمد ومالك والشافعي ربه حرام وهذا المحل لا سيما اذا قصد به التقوى اما اذا قصد به التلذذ لا يحل بالاتفاق وعن محمد بن عيسى مثل قولهم انهم انكره عندنا فيمنع فيه لحم في اشياء اخرى قوله عليه السلام كل مسكر خمر وقوله عليه السلام ما اسكر كثيره فقليله حرام وبره عنه عليه السلام ما اسكر فخره منه فاجرمه منه حرام وكان المسكر نفسا العقل فيكون حراما قليلا وكثيرا كالخمر

التعلييل الى الكثرة جاز فيما سوى الخمر من الاشربة المحرمة فان دعا التعلييل الى الكثير من خواص الخمر كما صح به المصنف فيا مخرج قال ولا يعلل به الى كثيره وهذا من خواص الخمر انتهى مع انه اذا سكر ما سوى الخمر من الاشربة المحرمة يجر بالانكشاف فاعلم انه لا تائيد له دعا التعلييل الى كثيره في سقوط الحرج عن السكران ويرد على الوجه الثاني انه لو كان مراد المصنف بالاستسقاء من قوله عليه السلام الخمر من اثنين الشجرةين يقال لهما شجرة كما هو عادة المستمرة في الجواز على ما مر من السنة ثم ان في كون ذلك المعنى مستندا ومن الحديث المذكور فاجد افضل ان يكون مذكورا هناك فاني تيسر الاشارة اليه بهذا بقوله وقد ذكرنا الوجه من قبل قالوا وجه هو الوجه الثالث وان اخره صاحب الغاية في الذكر كما لا يخفى على من تامل في سياق كلام المصنف وزاج كلمات السلف كشيوخ الاسلام وغيره في هذه المسئلة فتشوا له قالوا والاصح انه يجد فانه روي عن محمد بن عيسى بن سنان عن الامامية انه يجد من غير تفصيل اقول تحرير المصنف بهذا لا يخفى عن كونه اذا الظاهر ان مراده بقوله وهل يجد في الخمر انما هو اذا سكرانه بل يجد في ذلك عندنا في حنفية وابي يوسف لان المذكور فيما قبل انما هو قولهما والمصنف الان بصدد التبصير على ذلك وتكميله فيستدعي هذا ان يكون مراد قوله قيل لا يجد وقوله قالوا والاصح انه يجد على قولهما فلا يناسب في تعلييل قوله والاصح انه يجد ان يقال فانه روي عن محمد بن عيسى بن سنان عن الامامية انه يجد من غير تفصيل فان محمدا بن ابي انما في اصل هذه المسئلة حيث لا يقول بحل التخمر من الجيوب اذا اشتد وغلا فيجوز ان يقول بوجوب الحداد اسكر منه واما ما فيقولون ان يحل ذلك كما تقدم انفا فلا يكون المروي عن محمد بن عيسى في حقهما وان هذا ترك صاحب الكافي في هذا التعلييل والتفتي بما ذكره المصنف بعده بقوله وهذا لان الفساق يجتمعون عليه الخ حيث قال وذكر في الهداية ومبسوط شيخ الاسلام باستيجاب الاصح انه يجد لان الفساق يجتمعون في زماننا على شره كما يجتمعون على سائر الاشربة انتهى قوله وعنه انكره ذلك اقول فيه ضرب اشكال هو انه قد مر في اول كتاب الكراهية ان كل مكروه حرام عند محمد بن عيسى وقوله هذا وعنه انكره ذلك بعد ان صرح فيما قبل بانه حرام عند محمد بن عيسى والشافعي يفتي في المعاصرة بين قول محمد بن عيسى وبين قوله بانه حرام في رواية في اول الكراهية فان قلت نعم ان كل مكروه حرام عند محمد بن عيسى ولكن بجرمة قطعية لا بجرمة ظنية فانه اذا لم يرد نصا قاطعا في حرمة شيء لم يطلق عليه لفظ الحرام بل يطلق عليه لفظ المكروه كما تقر ايضا هناك فيجوز ان يكون مراد رواية الجرمته ورواية الكراهية عنه فيما نحن فيه على قطعية الحرمة في احدهما وظنيتنا في الاخرى فلا تنافي بين المتأين قلت لا مجال للقول بقطعية حرمة الثالث المعنى عند كون اجتهاد وابي حنيفة وابي يوسف حله لان قطعية حرمة الشيء تستلزم ان يكفر مستحلهما وهذا لا يتصور فيما وقع فيه اجتهاد وما فضلا عما وقع فيه اجتهاد ومثل ابني حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى وعن هذا قالوا فيما سوى الخمر من الاشربة الثلاثة المحرمة عندنا جميعا وعند عامة العلماء ان حرمة هذه الاشربة دون حرمة الخمر حتى لا يكفر مستحلهما ولا يكفر سائل الخمر لان حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية كما مر من قبل في الكتاب مع ان اجتهاد والاباحة فيها انما وقع من نحو الازداعي وشريك وسائر اصحاب الظواهر فيحقق ان الحرمة المردية عن محمد بن عيسى في حق الثالث المعنى انما هي الحرمة الاجتهادية التي مدارها الظن لا الحرمة القطعية فكيف يتصور المعاصرة بيننا وبين الكراهية على اصل محمد بن عيسى ان يقال معنى قوله ان كل مكروه حرام

ان فلا يجوز

ولها قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ومجربى بعينها فليأكلها وكثيرها والسكرو من كل شراب خض السكر بالتحريم في غير الخمر
العلف للمعاونة وكان المفسد هو القدر المسكرو هو حرام عندنا وانما يحرم القليل منه لانه يد عوارقه والطافه الى الكثير فاعطى حكمه
والثلث لعلنا لا يد عود وهو في نفسه غذاء خفي على الاباحة والحد يثبت الاول في ثواب على ما بيناه ثم هو محمول على القدر الاخير اذ
هو السكر حقيقة والذي يصب عليه الماء بعد ما ذهب ثلثاه بالبطخ حتى يوق ثم يطبخ لطخة حكمه
حكمه المثلث لان صب الماء لا يزيله الاضعاف بخلاف ما اذا صب الماء على العصير ثم يطبخ حتى يذهب ثلثا الكل

عند محمد ان كل مكره كراهية التحريم ليس بحرام اصلا عندنا بل الى الاحرام اقرب واما المكروه كراهية التنزيه فليس بحرام ولا الى الاحرام اقرب
عندنا احد وهذا كما يظهر بوجهه كتب الاصول فيجوز ان يكون المراد بالكرهية في قول المص هنا وفيه اشارة ذلك كما في الكراهية التنزيهية وسببه
مغايرة المحرم على قول الكل فيمنع الثاني بين المتعينين تأمل قوله لما قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها ويروي بعينها قليلا وكثيرا
والسكر من كل شراب قال في النهاية ولما ايضا قوله تعالى انما الخمر والميسر الآتيه بين الله تعالى احكامه في تحريم الخمر في هذه الآتيه وهي
الصدع عن ذكر الله تعالى وايراث العداوة والبغضاء وهذه المعاني لا تحصل بشرب القليل ولو علمنا ونظا به الآية لقلنا لا يحرم القليل
من الخمر ايضا ولكن تركنا قضية ظاهر الآتيه في قليل الخمر بالاجماع ولا اجماع فيما عداه ونقي على ظاهر الآتيه انتهى القول فيتنقض هذا الاستدلال بما عدا الخمر
الاشربة المحرمة الثالثة فان قليلا ايضا حرام عندنا ثمانية وعشرون في اكثر العلماء ان المعاني المذكورة في الآية المذكورة لا تحصل
بشرب قليلا كما لا يخفى قوله حسن السكر بالتحريم في غير الخمر اذا علف العلف للمعاونة اقول الظاهر ان مراده بقوله خض السكر بالتحريم في غير الخمر
على السكر في غير الخمر على ان يكون البادوا حلة على المقصود كما في قولهم خضت فلانا بالذكر على ما تقر في موضعه اذ هو المفيد لمدحها بهنا دون
العكس كما لا يخفى على ذي مسكة لكن فيه بحث وهو ان الاستدلال على مدحها بهنا بهذا الوجه كما يقتضيه حل الثالث يقتضي ايضا حل الاشربة
المحرمة الثالثة غير الخمر وهذا ظاهر لزوم ابطالنا على ان استفادة قصر التحريم على السكر في غير الخمر منطوق لفظ الحديث المذكور وشك في استفادته
من مفهوم الخالفة خلاف الذنب فليتأمل قوله ولان المفسد هو القدر المسكرو هو حرام عندنا فان قيل القدر الاخير انما يصير سكر بالقتل
لا بالقدر فينبغي ان يحرم ما تقدم ايضا قلنا لما وجد السكر بشرب القدر الاخير اضيف الحكم اليه لكونه علمه معنى وحكما اذ ذكره جمهور الشرح وغيره
صاحب العناية على الجواب المذكور حيث قال فيه نظر لان الاضافة الى العلة اسما ومعنى وحكما اولى والمجموع بهذه الصفة انتهى القول
ان اراد بقوله والمجموع بهذه الصفة اذ كل واحد من اجزاء المجموع بهذه الصفة فليس يصح اذ لا يخفى ان شيئا ما قبل الجزاء الاخير ليس بعلة
اسما ولا معنى ولا حكما اذا العلة انما يضاف اليه الحكم والعلة بمعنى ما يورث في الحكم والعلة حكما ما يتصل به الحكم ولا يورث في علمه كما عرف كل في علم
الاصول ولا شك ان شيئا ما قبل الجزاء الاخير ليس بصفة من هذه المعاني وان اراد بذلك ان المجموع من حيث هو مجموع بهذه الصفة
كما هو الظاهر فهو لا يخرج في مطلوبنا بهنا اذ لا شك حرمته مجموع الاقدار من حيث هو مجموع عندنا شاملة على القدر المسكرو وانما تنكر حرمته ما قبل
القدر المسكرو بانشره نعم بقي الكلام في ان اضافة الحكم الى المجموع من حيث هو مجموع اولى ام الى الجزاء الاخير وحده والظاهر في بادى الامر
هو الاول لان الجزاء الاخير وحده علمه معنى وحكما لا اسما على ما هو المشهور في كتب الاصول والحكم انما يضاف الى العلة اسما لكن الفاضل
التفتازاني قال في التلويح في مباحث العلة من باب الحكم ذهب المحققون الى ان الجزاء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم
مضافا الى الجزاء الاخير علمه اسما ايضا اى كما انه علمه معنى وحكما فيعظم لهم اضافة الحكم اليه وحده بلا غير ثم قال صاحب العناية والاولى ان يقال
الحرام هو المسكرو علمه على ما تقدم مجاز وعلى القدر الاخير حقيقة وهو مراد فليكون المجاز مرادا انتهى القول ليس هذا انتهى فضلا عن ان يكون الى

ولقوله عز وجل وحرم عليكم حسد البهائم ما ذكرناه من قوله عليه السلام لعدي بن حاتم الطائي رضي الله عنه اذا ارسلت فليكن المعلم
 وذكر اسم الله عليه فكن وان اكل منه فادأكل لا نه انما امسكه على نفسه وان شاركك كلبك اكل آخر فلا تأكل فانك انما سميت
 على كلبك وليرتسم على كلب غيرك وعلى باحته انعقد الاجماع ولا نه نوع الكسب وانما هو مخلوق لذلك وفيه استبقا
 المكافاة وعلمته من اقامة التكليف فكان مباحا بمنزلة الاحتطاب ثم حمله ما يجوز به الكتاب فصار من احكام في الصيد بالجوارح
 والثاني في الاصطيا بالرمي **فصل في الجوارح قال** يجوز الاصطيا بالكلب العلم والفهد والبازي وسائر الجوارح المعلقة وفي الجاسم الصغير
 وكل شئ علمته من ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطيور فلا بأس بصيده ولا خير فيما سوى ذلك الا ان تترك ذكاته

قبل ان يرصد الى ذبحة اولوات بذلك بعد ان يصل المرسل الى ذبحة لم يحل اكله ان لم يربح المرسل كما يستعقر ايضا ولا شك ان اشتراط ان يقتله
 الكلب جميعا لا ينبغي عن اشتراط ان يموت السيد يخرج الكلب قبل ان يصل المرسل الى ذبحة يجوز ان يقتله الكلب جرحا بعد ان يصل المرسل الى ذبحة
 فح لا يحل اكله فلا بد من بيان الشرط الاخر ايضا على الاستقلال وطعن صاحب المعاني في حياطة النقل عن النجاشية حيث قال فيه تسمع لان هذا شرط
 الاصطيا ولا اكل بالكلب الا غير على انه لو انتهى بعضه لم يحرم كماله فشققت لعل لكن اورد كحيات ذبحة وكذا اذا لم يمت بهذا الكلب ذبحة فان صيد وهو حلال
 اقول يمكن ان يمتد عا ذكره في علاوته بان الكلام في شرط اكل الصيد الحضر وهو الذي لم يركب الصيدا وحيا بل ما يخرج آية الصيد كالكلب الساب
 والرمي وصار مدفوعا بالذبح الاضطرابى وما اورد كحيات ذبحة لا يكون صيدا محضا بل يصير متحاشيا للذبح بالذبح الاختيارى فيكون حيا جرحا عن محل الشرط
 وطعن بعض الفضلاء في قول صاحب المعاني فيه تسمع لان هذا شرط الاصطيا ولا اكل بالكلب حيث قال فيه تسمع بل شرط اكل الصيد اقول الظاهر
 ان مراد صاحب المعاني بالاصطيا في قوله لان هذا شرط الاصطيا ولا اكل هو الاصطيا والشري وهو ما كان حلالا لا في قول معنى قوله شرط الاصطيا
 الى شرط اكل الصيد فان عذرنا التامح فهو من قبيل التسامح في التعبير بنا على ظهور المراد ولا يباي بمشكك في ما ذكره صاحب المعاني من التسامح في كلام
 صاحب النجاشية فانه راجع الى المعنى تدر تفهم ثم قصد ذلك البعض دفع ما ذكره صاحب المعاني في علاوته حديث قال مراد صاحب النجاشية بيان
 شرط اكل صيد قتل الكلب ولم يكن فيه التغير فقامل انتهى اقول لا يذهب عليك ان كلام صاحب النجاشية مع عدم ساعدته لهذا التفسير و
 عدم قيام قرينة عليه لا يدفع كون مراده هذا المعنى السامح الذي حاصله تقصير في البيان فانه لا وجه لبيان شرط اكل نوع مخصوص من انواع
 الصيد وترك بيان شرط الساب انما هو ضرورة واعية اليه فهو له ولقوله عز وجل وحرم عليكم صيد البر وما دامتم صيد البر الى غاية فاقضه لا ابا
 فيما ذكرتم تلك الغاية كما قالوا او اعترض عليه صاحب المعاني حيث قال فيه نظر لانه استدلال بمفهوم الغاية وهو ليس بحجة انتهى اقول لانهم لم يفرقوا
 الغاية ليس بحجة بل بوجوب الاتفاق كما انفس عليه العلامة الفتاوى في التلويح في باب المعاشرة والزوج بعد بيان انخلص لرفع التعارض
 بين قراءة التشديد وقراءة التخييف في قوله تعالى ولا تقربوه من حتى يطعن

فصل في الجوارح قد مر فصل الجوارح على فصل الرمي لان الله الصيد منها حيوان وفي الرمي جوارح والحيوان فضل على الجوارح والفاضل فيهم
 على المنفصول كذا في الشرح قوله وفي الجاسم الصغير وكل شئ علمته من ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطيور فلا بأس بصيده ولا بأس
 فيما سوى ذلك الا ان تترك ذكاته قال صاحب المعاني انها اورد رواية الجاسم الصغير لقوله ولا خير فيما سوى ذلك اي فيما سوى علمته من
 ذى ناب والمخلب فان رواية القدوري تدل على الاثبات لا غير ورواية الجاسم الصغير تدل على الاثبات والنفي جميعا انتهى اقول فيه
 شئ اذ قد مر حواشي شرح هذا الكتاب غير ما بان تخصيص الشئ بالذكر في الروايات يدل على نفى الحكم عما عداه بالاتفاق فرواية القدوري ايضا
 تدل على اثبات جواز الاصطيا بها وذكره في جوازه بما سوى ذلك فلم يتم قوله ان رواية القدوري تدل على الاثبات لا غير الا ان يكون في
 ان رواية القدوري تدل بمنطوقها على الاثبات لا غير وان دل بمنطوقها على النفي ايضا واما رواية الجاسم الصغير فتدل بمنطوقها على الاثبات

والله اعلم

والله في قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكيلين

والله في ما لم يكن لا يطلع في ايراد رواية الجوامع الصغيرة كثيرة فلهذا لا ينبغي ان يقال جملة من الشرح انما ذكر في الجوامع الصغيرة بل انظر الى ما في
اباحة الاصطلاح وبالكتاب لان قوله تعالى وما علمتم من الجوارح قد خص منه البعض وهو المختار من الاسود والذب والنض في اخص منه البعض
فانما قلنا في الشبهة كما عرفت في الاصول فلذلك ذكرنا في الاصول ان المختار من النض المذكور بالعقل لا يخرج عن
والمقتضى بل على عدم جواز الانتفاع بالخبث قد عرفت في علم الاصول ان النض الذي خص منه شي بالعقل لا يصير ظاهرا بل يكون قطعيا لكونه في علم الاصول
وقد اشار اليه المحقق في الجواب المختار لا يخرج عن مقتضى العيون لا يجوز الانتفاع به واما الاسود والذب فليس ابد ظاهرين راسا في النض المذكور فلهذا
صرحوا بان الاسود والذب لا يصلحان للتعليم لانهما لا يعلمان للغير فلم يرد في قوله تعالى وما علمتم من الجوارح ولا ينبغي ان يخص من شي من شي
وقوله في اولها فاذ لم يدع في النض المذكور لم يكونا مخصوصين منه ولين لم كل من تلك الثلاثة مخصوصا من النض المذكور وكون تخصيص كل واحد
منها من تلك لم يقتض دون العقل فلهذا لم يرد في علم الاصول ان العام الذي اخرج منه البعض كما تقدم مقتضى
انما يصير ظاهرا اذا كان المخرج موصولا بذلك واما اذا لم يكن موصولا به فيكون قطعيا في الباقي ويطبق على مثل هذا الخارج في عرف اهل العلم
النسخ دون التخصيص لا شك ان مخرج تلك الجوارح الثلاثة من النض المذكور ليس مع حصول ذلك النض فلا يصير ظاهرا لاحالة تبصر قوله تعالى
فيه قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكيلين وذلك لانه عطف على الطيبات في قوله تعالى قل احل لكم الطيبات اى احل لكم الطيبات وسيد
ما علمتم من الجوارح فخرجت المضاف كذا في الكافي والشرح قال صاحب النجاشية بعد ذلك فيه نظر لان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم
والجواب اني لك اذ لم يرد الدليل على القرآن وهما قد دل فان قوله تعالى قل احل لكم الطيبات جواب عن قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
لهم فان لم يكن وما علمتم من الجوارح مقارنا له لم يكن ذكره على ما ينبغي ان يقال في قوله فاسد وجوابه كما سدا ما الاول فلان اشتراك المعطوف
مع المعطوف عليه في الحكم السابق واجب لاحالة مقرر في علم الجواب لا ريب في ذلك في الآية المذكورة الاشتراك في حكم الاحلال ضرورة
وقول الاصوليين القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم ليس بانك لا تشل هذه القاعدة المقررة في علم الجواب بل معناه ان مجرد المقارنة في
النظم لا يوجب المقارنة في الحكم بدون ان يتحقق امر مقتضى المقارنة في الحكم ايضا وفيما نحن فيه قد تحقق ذلك وهو قضية العطف واما الثاني فلان
للسائل ان يقول باليزم من ان لا يكون ما علمتم من الجوارح مقارنا لاحل لكم الطيبات ان لا يكون ذكره على ما ينبغي ولو كان ما علمتم من
الجوارح واذا كانت جواب قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لهم فان لم يكن ومن يقول ان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم كمن يرد ذلك بل ان
يجوز ان يكون جواب ذلك قل احل لكم الطيبات فقط ويكون ما بعده كلاما مستقلا مستقلا ببيان حكم جديد ولا فائدة اخرى ثم قال
صاحب النجاشية ويجوز ان يكون وما علمتم من الجوارح شرطية وجوابه فكما انك علمكم وهو سالم عن الاعتراض المذكور فاحمل عليه اول
انتفى القول في تفرع قوله فاحمل عليه اول خلل لان الاعتراض المذكور لا يرد على معنى الآية بالتفسير الاول بل على الاستدل به على سلكنا
بذره ولا ينبغي ان تعين معنى الآية او جمان احد تعليلها لا يتوقف على تمام الاستدلال بها بل الامر بالعكس فما معنى تفرع قوله فاحمل عليه

၁။ ဤသို့သော အကျိုးအမြတ်ကို ရရှိရန် အတွက် အလုပ်အကိုင်ကို ပြုလုပ်ရမည်။
 ၂။ အလုပ်အကိုင်ကို ပြုလုပ်ရာတွင် အလေးအနက်ထား၍ ပြုလုပ်ရမည်။
 ၃။ အလုပ်အကိုင်ကို ပြုလုပ်ရာတွင် အလေးအနက်ထား၍ ပြုလုပ်ရမည်။
 ၄။ အလုပ်အကိုင်ကို ပြုလုပ်ရာတွင် အလေးအနက်ထား၍ ပြုလုပ်ရမည်။
 ၅။ အလုပ်အကိုင်ကို ပြုလုပ်ရာတွင် အလေးအနက်ထား၍ ပြုလုပ်ရမည်။
 ၆။ အလုပ်အကိုင်ကို ပြုလုပ်ရာတွင် အလေးအနက်ထား၍ ပြုလုပ်ရမည်။
 ၇။ အလုပ်အကိုင်ကို ပြုလုပ်ရာတွင် အလေးအနက်ထား၍ ပြုလုပ်ရမည်။
 ၈။ အလုပ်အကိုင်ကို ပြုလုပ်ရာတွင် အလေးအနက်ထား၍ ပြုလုပ်ရမည်။
 ၉။ အလုပ်အကိုင်ကို ပြုလုပ်ရာတွင် အလေးအနက်ထား၍ ပြုလုပ်ရမည်။
 ၁၀။ အလုပ်အကိုင်ကို ပြုလုပ်ရာတွင် အလေးအနက်ထား၍ ပြုလုပ်ရမည်။

وافتخار

[illegible]

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

میں نے

3

5

1625

১৯৪৭ খ্রিঃ ১০/১১/৪৭

[illegible][illegible]

花

להחיות את ישראל

سید احمد علی خان صاحب

11

अथर्ववेद

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠
 ٢٠١
 ٢٠٢
 ٢٠٣
 ٢٠٤
 ٢٠٥
 ٢٠٦
 ٢٠٧
 ٢٠٨
 ٢٠٩
 ٢١٠
 ٢١١
 ٢١٢
 ٢١٣
 ٢١٤
 ٢١٥
 ٢١٦
 ٢١٧
 ٢١٨
 ٢١٩
 ٢٢٠
 ٢٢١
 ٢٢٢
 ٢٢٣
 ٢٢٤
 ٢٢٥
 ٢٢٦
 ٢٢٧
 ٢٢٨
 ٢٢٩
 ٢٣٠
 ٢٣١
 ٢٣٢
 ٢٣٣
 ٢٣٤
 ٢٣٥
 ٢٣٦
 ٢٣٧
 ٢٣٨
 ٢٣٩
 ٢٤٠
 ٢٤١
 ٢٤٢
 ٢٤٣
 ٢٤٤
 ٢٤٥
 ٢٤٦
 ٢٤٧
 ٢٤٨
 ٢٤٩
 ٢٥٠
 ٢٥١
 ٢٥٢
 ٢٥٣
 ٢٥٤
 ٢٥٥
 ٢٥٦
 ٢٥٧
 ٢٥٨
 ٢٥٩
 ٢٦٠
 ٢٦١
 ٢٦٢
 ٢٦٣
 ٢٦٤
 ٢٦٥
 ٢٦٦
 ٢٦٧
 ٢٦٨
 ٢٦٩
 ٢٧٠
 ٢٧١
 ٢٧٢
 ٢٧٣
 ٢٧٤
 ٢٧٥
 ٢٧٦
 ٢٧٧
 ٢٧٨
 ٢٧٩
 ٢٨٠
 ٢٨١
 ٢٨٢
 ٢٨٣
 ٢٨٤
 ٢٨٥
 ٢٨٦
 ٢٨٧
 ٢٨٨
 ٢٨٩
 ٢٩٠
 ٢٩١
 ٢٩٢
 ٢٩٣
 ٢٩٤
 ٢٩٥
 ٢٩٦
 ٢٩٧
 ٢٩٨
 ٢٩٩
 ٣٠٠
 ٣٠١
 ٣٠٢
 ٣٠٣
 ٣٠٤
 ٣٠٥
 ٣٠٦
 ٣٠٧
 ٣٠٨
 ٣٠٩
 ٣١٠
 ٣١١
 ٣١٢
 ٣١٣
 ٣١٤
 ٣١٥
 ٣١٦
 ٣١٧
 ٣١٨
 ٣١٩
 ٣٢٠
 ٣٢١
 ٣٢٢
 ٣٢٣
 ٣٢٤
 ٣٢٥
 ٣٢٦
 ٣٢٧
 ٣٢٨
 ٣٢٩
 ٣٣٠
 ٣٣١
 ٣٣٢
 ٣٣٣
 ٣٣٤
 ٣٣٥
 ٣٣٦
 ٣٣٧
 ٣٣٨
 ٣٣٩
 ٣٤٠
 ٣٤١
 ٣٤٢
 ٣٤٣
 ٣٤٤
 ٣٤٥
 ٣٤٦
 ٣٤٧
 ٣٤٨
 ٣٤٩
 ٣٥٠
 ٣٥١
 ٣٥٢
 ٣٥٣
 ٣٥٤
 ٣٥٥
 ٣٥٦
 ٣٥٧
 ٣٥٨
 ٣٥٩
 ٣٦٠
 ٣٦١
 ٣٦٢
 ٣٦٣
 ٣٦٤
 ٣٦٥
 ٣٦٦
 ٣٦٧
 ٣٦٨
 ٣٦٩
 ٣٧٠
 ٣٧١
 ٣٧٢
 ٣٧٣
 ٣٧٤
 ٣٧٥
 ٣٧٦
 ٣٧٧
 ٣٧٨
 ٣٧٩
 ٣٨٠
 ٣٨١
 ٣٨٢
 ٣٨٣
 ٣٨٤
 ٣٨٥
 ٣٨٦
 ٣٨٧
 ٣٨٨
 ٣٨٩
 ٣٩٠
 ٣٩١
 ٣٩٢
 ٣٩٣
 ٣٩٤
 ٣٩٥
 ٣٩٦
 ٣٩٧
 ٣٩٨
 ٣٩٩
 ٤٠٠
 ٤٠١
 ٤٠٢
 ٤٠٣
 ٤٠٤
 ٤٠٥
 ٤٠٦
 ٤٠٧
 ٤٠٨
 ٤٠٩
 ٤١٠
 ٤١١
 ٤١٢
 ٤١٣
 ٤١٤
 ٤١٥
 ٤١٦
 ٤١٧
 ٤١٨
 ٤١٩
 ٤٢٠
 ٤٢١
 ٤٢٢
 ٤٢٣
 ٤٢٤
 ٤٢٥
 ٤٢٦
 ٤٢٧
 ٤٢٨
 ٤٢٩
 ٤٣٠
 ٤٣١
 ٤٣٢
 ٤٣٣
 ٤٣٤
 ٤٣٥
 ٤٣٦
 ٤٣٧
 ٤٣٨
 ٤٣٩
 ٤٤٠
 ٤٤١
 ٤٤٢
 ٤٤٣
 ٤٤٤
 ٤٤٥
 ٤٤٦
 ٤٤٧
 ٤٤٨
 ٤٤٩
 ٤٥٠
 ٤٥١
 ٤٥٢
 ٤٥٣
 ٤٥٤
 ٤٥٥
 ٤٥٦
 ٤٥٧
 ٤٥٨
 ٤٥٩
 ٤٦٠
 ٤٦١
 ٤٦٢
 ٤٦٣
 ٤٦٤
 ٤٦٥
 ٤٦٦
 ٤٦٧
 ٤٦٨
 ٤٦٩
 ٤٧٠
 ٤٧١

والصلى

۱
 ۲
 ۳
 ۴
 ۵
 ۶
 ۷
 ۸
 ۹
 ۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

[illegible]

۱۳۱۰

671

1

[illegible]

۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

۱
 ۲
 ۳
 ۴
 ۵
 ۶
 ۷
 ۸
 ۹
 ۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

[illegible]

7

— ۱۱۱ —

محکمہ

[illegible]

۱۰۰
 ۱۰۱
 ۱۰۲
 ۱۰۳
 ۱۰۴
 ۱۰۵
 ۱۰۶
 ۱۰۷
 ۱۰۸
 ۱۰۹
 ۱۱۰
 ۱۱۱
 ۱۱۲
 ۱۱۳
 ۱۱۴
 ۱۱۵
 ۱۱۶
 ۱۱۷
 ۱۱۸
 ۱۱۹
 ۱۲۰
 ۱۲۱
 ۱۲۲
 ۱۲۳
 ۱۲۴
 ۱۲۵
 ۱۲۶
 ۱۲۷
 ۱۲۸
 ۱۲۹
 ۱۳۰
 ۱۳۱
 ۱۳۲
 ۱۳۳
 ۱۳۴
 ۱۳۵
 ۱۳۶
 ۱۳۷
 ۱۳۸
 ۱۳۹
 ۱۴۰
 ۱۴۱
 ۱۴۲
 ۱۴۳
 ۱۴۴
 ۱۴۵
 ۱۴۶
 ۱۴۷
 ۱۴۸
 ۱۴۹
 ۱۵۰
 ۱۵۱
 ۱۵۲
 ۱۵۳
 ۱۵۴
 ۱۵۵
 ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۵۸
 ۱۵۹
 ۱۶۰
 ۱۶۱
 ۱۶۲
 ۱۶۳
 ۱۶۴
 ۱۶۵
 ۱۶۶
 ۱۶۷
 ۱۶۸
 ۱۶۹
 ۱۷۰
 ۱۷۱
 ۱۷۲
 ۱۷۳
 ۱۷۴
 ۱۷۵
 ۱۷۶
 ۱۷۷
 ۱۷۸
 ۱۷۹
 ۱۸۰
 ۱۸۱
 ۱۸۲
 ۱۸۳
 ۱۸۴
 ۱۸۵
 ۱۸۶
 ۱۸۷
 ۱۸۸
 ۱۸۹
 ۱۹۰
 ۱۹۱
 ۱۹۲
 ۱۹۳
 ۱۹۴
 ۱۹۵
 ۱۹۶
 ۱۹۷
 ۱۹۸
 ۱۹۹
 ۲۰۰
 ۲۰۱
 ۲۰۲
 ۲۰۳
 ۲۰۴
 ۲۰۵
 ۲۰۶
 ۲۰۷
 ۲۰۸
 ۲۰۹
 ۲۱۰
 ۲۱۱
 ۲۱۲
 ۲۱۳
 ۲۱۴
 ۲۱۵
 ۲۱۶
 ۲۱۷
 ۲۱۸
 ۲۱۹
 ۲۲۰
 ۲۲۱
 ۲۲۲
 ۲۲۳
 ۲۲۴
 ۲۲۵
 ۲۲۶
 ۲۲۷
 ۲۲۸
 ۲۲۹
 ۲۳۰
 ۲۳۱
 ۲۳۲
 ۲۳۳
 ۲۳۴
 ۲۳۵
 ۲۳۶
 ۲۳۷
 ۲۳۸
 ۲۳۹
 ۲۴۰
 ۲۴۱
 ۲۴۲
 ۲۴۳
 ۲۴۴
 ۲۴۵
 ۲۴۶
 ۲۴۷
 ۲۴۸
 ۲۴۹
 ۲۵۰
 ۲۵۱
 ۲۵۲
 ۲۵۳
 ۲۵۴
 ۲۵۵
 ۲۵۶
 ۲۵۷
 ۲۵۸
 ۲۵۹
 ۲۶۰
 ۲۶۱
 ۲۶۲
 ۲۶۳
 ۲۶۴
 ۲۶۵
 ۲۶۶
 ۲۶۷
 ۲۶۸
 ۲۶۹
 ۲۷۰
 ۲۷۱
 ۲۷۲
 ۲۷۳
 ۲۷۴
 ۲۷۵
 ۲۷۶
 ۲۷۷
 ۲۷۸
 ۲۷۹
 ۲۸۰
 ۲۸۱
 ۲۸۲
 ۲۸۳
 ۲۸۴
 ۲۸۵
 ۲۸۶
 ۲۸۷
 ۲۸۸
 ۲۸۹
 ۲۹۰
 ۲۹۱
 ۲۹۲
 ۲۹۳
 ۲۹۴
 ۲۹۵
 ۲۹۶
 ۲۹۷
 ۲۹۸
 ۲۹۹
 ۳۰۰
 ۳۰۱
 ۳۰۲
 ۳۰۳
 ۳۰۴
 ۳۰۵
 ۳۰۶
 ۳۰۷
 ۳۰۸
 ۳۰۹
 ۳۱۰
 ۳۱۱
 ۳۱۲
 ۳۱۳
 ۳۱۴
 ۳۱۵
 ۳۱۶
 ۳۱۷
 ۳۱۸
 ۳۱۹
 ۳۲۰
 ۳۲۱
 ۳۲۲
 ۳۲۳
 ۳۲۴
 ۳۲۵
 ۳۲۶
 ۳۲۷
 ۳۲۸
 ۳۲۹
 ۳۳۰
 ۳۳۱
 ۳۳۲
 ۳۳۳
 ۳۳۴
 ۳۳۵
 ۳۳۶
 ۳۳۷
 ۳۳۸
 ۳۳۹
 ۳۴۰
 ۳۴۱
 ۳۴۲
 ۳۴۳
 ۳۴۴
 ۳۴۵
 ۳۴۶
 ۳۴۷
 ۳۴۸
 ۳۴۹
 ۳۵۰
 ۳۵۱
 ۳۵۲
 ۳۵۳
 ۳۵۴
 ۳۵۵
 ۳۵۶
 ۳۵۷
 ۳۵۸
 ۳۵۹
 ۳۶۰
 ۳۶۱
 ۳۶۲
 ۳۶۳
 ۳۶۴
 ۳۶۵
 ۳۶۶
 ۳۶۷
 ۳۶۸
 ۳۶۹
 ۳۷۰
 ۳۷۱
 ۳۷۲
 ۳۷۳
 ۳۷۴
 ۳۷۵
 ۳۷۶
 ۳۷۷
 ۳۷۸
 ۳۷۹
 ۳۸۰
 ۳۸۱
 ۳۸۲
 ۳۸۳
 ۳۸۴
 ۳۸۵
 ۳۸۶
 ۳۸۷
 ۳۸۸
 ۳۸۹
 ۳۹۰
 ۳۹۱
 ۳۹۲
 ۳۹۳
 ۳۹۴
 ۳۹۵
 ۳۹۶
 ۳۹۷
 ۳۹۸
 ۳۹۹
 ۴۰۰
 ۴۰۱
 ۴۰۲
 ۴۰۳
 ۴۰۴
 ۴۰۵
 ۴۰۶
 ۴۰۷
 ۴۰۸
 ۴۰۹
 ۴۱۰
 ۴۱۱
 ۴۱۲
 ۴۱۳
 ۴۱۴
 ۴۱۵
 ۴۱۶
 ۴۱۷
 ۴۱۸
 ۴۱۹
 ۴۲۰
 ۴۲۱
 ۴۲۲
 ۴۲۳
 ۴۲۴
 ۴۲۵
 ۴۲۶
 ۴۲۷
 ۴۲۸
 ۴۲۹
 ۴۳۰
 ۴۳۱
 ۴۳۲
 ۴۳۳
 ۴۳۴
 ۴۳۵
 ۴۳۶
 ۴۳۷
 ۴۳۸
 ۴۳۹
 ۴۴۰
 ۴۴۱
 ۴۴۲
 ۴۴۳
 ۴۴۴
 ۴۴۵
 ۴۴۶
 ۴۴۷
 ۴۴۸
 ۴۴۹
 ۴۵۰
 ۴۵۱
 ۴۵۲
 ۴۵۳
 ۴۵۴
 ۴۵۵
 ۴۵۶
 ۴۵۷
 ۴۵۸
 ۴۵۹
 ۴۶۰
 ۴۶۱
 ۴۶۲
 ۴۶۳
 ۴۶۴
 ۴۶۵
 ۴۶۶
 ۴۶۷
 ۴۶۸
 ۴۶۹
 ۴۷۰
 ۴۷۱

[illegible]

النظير

۱
 ۲
 ۳
 ۴
 ۵
 ۶
 ۷
 ۸
 ۹
 ۱۰
 ۱۱
 ۱۲
 ۱۳
 ۱۴
 ۱۵
 ۱۶
 ۱۷
 ۱۸
 ۱۹
 ۲۰
 ۲۱
 ۲۲
 ۲۳
 ۲۴
 ۲۵
 ۲۶
 ۲۷
 ۲۸
 ۲۹
 ۳۰
 ۳۱
 ۳۲
 ۳۳
 ۳۴
 ۳۵
 ۳۶
 ۳۷
 ۳۸
 ۳۹
 ۴۰
 ۴۱
 ۴۲
 ۴۳
 ۴۴
 ۴۵
 ۴۶
 ۴۷
 ۴۸
 ۴۹
 ۵۰
 ۵۱
 ۵۲
 ۵۳
 ۵۴
 ۵۵
 ۵۶
 ۵۷
 ۵۸
 ۵۹
 ۶۰
 ۶۱
 ۶۲
 ۶۳
 ۶۴
 ۶۵
 ۶۶
 ۶۷
 ۶۸
 ۶۹
 ۷۰
 ۷۱
 ۷۲
 ۷۳
 ۷۴
 ۷۵
 ۷۶
 ۷۷
 ۷۸
 ۷۹
 ۸۰
 ۸۱
 ۸۲
 ۸۳
 ۸۴
 ۸۵
 ۸۶
 ۸۷
 ۸۸
 ۸۹
 ۹۰
 ۹۱
 ۹۲
 ۹۳
 ۹۴
 ۹۵
 ۹۶
 ۹۷
 ۹۸
 ۹۹
 ۱۰۰

[A large, dense manuscript page from the Voynich manuscript, featuring multiple lines of text written in the characteristic Voynich script. The text is arranged in approximately 10 horizontal rows, filling most of the page area.]

جسٹس

سید محمد حسینی

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي جعل في كل شيء حكمة وحكمة في كل شيء
والصلاة والسلام على من لا نبي بعده
والله اعلم بالصواب

باب في بيان حقيقة التوحيد

الحمد لله الذي جعل في كل شيء حكمة وحكمة في كل شيء
والصلاة والسلام على من لا نبي بعده
والله اعلم بالصواب

الحمد لله الذي جعل في كل شيء حكمة وحكمة في كل شيء
والصلاة والسلام على من لا نبي بعده
والله اعلم بالصواب

...
 ...
 ...

ولو استأجرت الدار للخدمة لاجرة الجحاش او انظمت حقوقه فقتل انسانا قبل ان يفرغوا من اهل فالتفت عليهم ومالهم
يفرغوا من اهل فقتلوا الى ان ردت حاله لانه انقلب عليهم قتلا حتى وجبت عليهم الكفارة والقتل غير داخل في عقد فليقتل
فعلهم عليه فاقصروا عليهم وان سقط بعد فراغهم فالضمان على رب الدار استخسا لانه صرح الاستيجار حتى استحقوا الاجر ووقع فعلهم
عادة واصلا حقا فانقلب عليهم فلكانه فعل بنفسه فلم يجد الضمانه ولكن اذا أصب الماء في الطريق فغضب به انسان او دابة
وكن اذا رشت الماء او تروضا لانه متعدي فيه بالحاش الضمان بالمادة تجوز ما اذا فعل ذلك في سكة غير نافذة وهو من اهله او
فقد او وضع متاعه لان لكل واحد ان يفعل ذلك فيها لانه من ضرورات السكنى كما في النزل المستدكة قالوا هذه اذا رشت ماء
كثيرا بحيث يزلق به عادة اما اذا رشت ماء قليلا كما هو المعتاد والظاهر انه لا يزلق به عادة لا يصح من

وهو غير متحقق في قوله او غلبت يد او ابه الام لان يكون المراد بكلمة كذا هو التشبيه والتشريك في مجرور وجوب الضمان لاني وجوبه على الوجه الخامس المذكور
فيما سبق في قوله او غلبت يد او ابه الام لان يكون المراد بكلمة كذا هو التشبيه والتشريك في مجرور وجوب الضمان لاني وجوبه على الوجه الخامس المذكور
او انظمت حقوقه فقتل انسانا قبل ان يفرغوا من اهل فالتفت عليهم فقتلوا الى ان ردت حاله لانه انقلب عليهم قتلا حتى وجبت عليهم الكفارة والقتل غير داخل في عقد فليقتل
فعلهم عليه فاقصروا عليهم وان سقط بعد فراغهم فالضمان على رب الدار استخسا لانه صرح الاستيجار حتى استحقوا الاجر ووقع فعلهم
عادة واصلا حقا فانقلب عليهم فلكانه فعل بنفسه فلم يجد الضمانه ولكن اذا أصب الماء في الطريق فغضب به انسان او دابة
وكن اذا رشت الماء او تروضا لانه متعدي فيه بالحاش الضمان بالمادة تجوز ما اذا فعل ذلك في سكة غير نافذة وهو من اهله او
فقد او وضع متاعه لان لكل واحد ان يفعل ذلك فيها لانه من ضرورات السكنى كما في النزل المستدكة قالوا هذه اذا رشت ماء
كثيرا بحيث يزلق به عادة اما اذا رشت ماء قليلا كما هو المعتاد والظاهر انه لا يزلق به عادة لا يصح من

فانه ملكي اولى حق اسراع الجراح اليه من القديم ولم يعمل الفعل بخلاف ما قالوا ففعلوا ثم سقط فاستجاب شيئا فالضمان عليهم ويرجعون بالضمان على الامر قياسا
واستحسانا وسقط قبل الفراغ من العمل او بعده لان الضمان وجب على العامل بالامر وكان له ان يرجع به عليه كما لو استاجر غيره ليزيح له شاة ثم
الشاة بعد الزيح فلم يستحق ان يضمن الزيح ويرجع الزبح به على الامر لانه عذر كذا وكذا وان قال لا تجوز اشترعوا جاحا على فسادا ورجع بهم ليس له حق
اشترع الجراح القديم ولم يجزهم حتى يبنوا جاحا بامرهم ثم سقط فالتفت شيئا ان سقط قبل فراغهم من العمل فذلك على جواب لانه امرهم بما لم يملك مباشرة
بنفسه وقد علموا الفساد الامر فلم يحكم بالضمان على المستاجر كما لو استاجر ليزيح شاة جارية فزح ثم ضمن الزبح للجراح لم يرجع به على الامر وكذا لو استاجر غيره ليزيح
يتاني وسط ثم سقط فالتفت شيئا لم يرجعوا على الامر وفي الاستحسان يكون الضمان على الامر لان هذا الامر صحيح من حيث ان فسادا ورجع بهم ليس له حق
انه يباح له الانتفاع بشرط السلامة ولكنه غير صحيح من حيث انه غير مملوك له حيث لا يجوز له بيعه فمن حيث ان الامر صحيح لكون قرار الضمان على الامر بعد الفراغ
من العمل ومن حيث انه فاسد يكون الضمان على العامل قبل الفراغ من العمل عملا بهما وانما يحصل له المنفعة بعد الفراغ من العمل كذا ذكره جرحوا للشرح هنا اقول بانه وجوده في ندره
لان امر الامر انما صح من حيث انه يملك الانتفاع بفساد داره وانما يحصل له المنفعة بعد الفراغ من العمل كذا ذكره جرحوا للشرح هنا اقول بانه وجوده في ندره
المسئلة تفصيل والبيان وان كان مما قاله شيخ الاسلام وانما جاء به في الشرح كونه مشكلا عند من وجوه الاول انهم قالوا في تعليل جواب المسئلة
في الوجه الثاني والثالث من الوجوه التي ذكرها لانه امرهم بالانكسار بشارته فثبت قد علموا الفساد والامر وموتوا فيما اذا اخبرهم بان ليس له حق في كونه
لا فيما اذا لم يجزهم بملك اذا علمهم بفساد الامر في ندره الصورة وقد سوهما في وضع المسئلة في الوجه الثاني والثالث حيث قالوا اخبرهم بان ليس له
حق اشترع الجراح في القديم ولم يجزهم حتى يبنوا جاحا بامرهم وانما يحصل له المنفعة بعد الفراغ من العمل كذا ذكره جرحوا للشرح هنا اقول بانه وجوده في ندره
حيث لا يجوز له بيعه وجعلوا الضمان من ندره بحيثية على العامل قبل الفراغ من العمل مع ان مغلتيه ندره بحيثية في فساد امره فباحن فيه غير ظاهر ولا يملك امرهم
بيعه ولم يفعلوا ذلك حتى يفسد امره بملك كونه غير مملوك له من ندره بحيثية وتجب الضمان على الفعلة قبل الفراغ من العمل بل مرهم بالانتفاع بذلك بانشرع
الجراح اليه وفعلوا ذلك ولا شك انه مملوك له من حيث الانتفاع له به كما صرحوا به فكيف يفسد امره من ندره بحيثية حتى يجب الضمان عليهم قبل الفراغ من
العمل بناء على فساد الامر والثالث انهم قالوا في بيان وجه الاستحسان في الوجه الثالث امره غير صحيح من حيث ان فسادا ورجع بهم ليس له حق
الصل او بعده وقالوا في الوجه الثالث وفي الاستحسان يكون الضمان على الامر والظاهر منه ان يكون الضمان في الوجه الثالث في جواب الاستحسان
على الامر ابتداء مع ان النقص يتحقق اولوية كون الضمان في الوجه الاول ايضا اذا كان استقوط بعد فراغهم من العمل على الامر ابتداء لان الفعل كانا فيه
مغروين بقول الامر ملكي اولى حق ذلك الفعل من القديم بخلاف الوجه الثالث في الغرض مع الاشتراك بينهما في سائر الامور كما ترى ثم اقول في المصنف
في ندره المسئلة وتعليلها لا يوافق ما ذكره الشرح هنا من تفصيل المنقول عن شيخ الاسلام بل ياباه جاحا فان المصنف رجح على جعل الجاح
السقوط قبل فراغهم من العمل الا ان السقوط بعد فراغهم منه وجوب حكم احد جانبا فالحكم الاخر مطلقا وقال في تعليل الاول ان التفت كان فعلهم وان فسادا

[illegible]

وان عمل ذلك فالضمان على الاجزاء لانه لم يصح امره بالجميع بل بالكل ولا غرور في الفعل مضاعفا اليهم ان قال لهم هذا حق وانما هو حق
 المحقق خضر وافيات فيه انسان فالضمان على الاجزاء قياسا لانهم علموا انفسا كالا مرفعا عنهم وفي الاستحسان الضمان على الاجزاء
 لان كونه فناء له بماله كونه مملوكا له لا يتلاقى بين في التصرف فيه من القاء الطريق المحط به ربط الدابة والركوب بناء الدكان
 الامر بالمحضر مذكور بالظاهر بالنظر الى اذكرنا في ذلك لنقل الفعل اليه قال من اجل فطره لا يغير اذن الامام فتعذر رجل المروء عليه بالنظر
 فلهما على الذي جعل نظره وكان لئلا في ضم خفية الطريق فتعذر رجل المروء عليه بالاداء لول نقد هو سبب الثاني في نقد هو مباحرة فكان
 الاضافة الى المباشرة لان محل فعل فاعل مختار يقطع النسبة كما في المحاضر مع الملقه قال ومن محل شيئا في الطريق فسقط
 على انسان فعطب به انسان فهو مضاف من كن اذا سقط فلتعريف انسان واذا كان مرفعا قد لبسه فسقط فعطب به انسان لم يصح
 له التصرف في طريق العامة ايضا فلا يشمن ما عطب فيه كما مر اننا ولا شك ان مراد المصنف به بقوله بعد بيان ذلك وكذلك ان خضر في ملكه لم يصح في ذلك
 اذ اخضر في فناء داره هو ان المحاضر في النصفين في ما بين النصفين بدون اذن الامام ايضا ومن هذا قال الشرح في شرح قوله وكذلك ان خضر في ملكه لم يصح
 يعني ان اذا اذن في خضر في طريق المسلمين لم يصح كذلك خضر في ملكه بلا اذن الامام لم يصح في معنى محض ما قيل في مسئلة اخضر في فناء داره التي جوابها عدم
 الضمان بدون اذن الامام اليضا على التفسير باذن الامام كما لا يخفى وقال صاحب الفايه في شرحه بالانضمام وقيل انما يكون له
 ان يخضر في فناء داره اذا كان الفناء مملوكا له او كان بحيث لا يحق التصرف فيه لانه اذا لم يحق التصرف بالغير يكون له التصرف فيه مقيدا بشرط السلامة لعدم التمسك
 اما اذا كان الفناء جماعة المسلمين او كان مشتركا اذا كان في سكة غير نافذة يجب للضمان لوجود التعدد في معنى اقول قد زاد ذلك الشرح لعمدة في المطبوعين
 جهة الفساد حيث شخ قوله او كان له حق اخضر فيه بان قال او كان بحيث لا يحق التصرف فيه فاشترك مع جمهور الشرح في ان يرو عليه ما يرو على الوجه
 الاول من وجهي تفسيره كما بناه من قبل وقال في تحليل ذلك لانه اذا لم يحق التصرف بالغير يكون له التصرف فيه مقيدا بشرط السلامة لعدم التعدد
 يرو عليه ان يقتيد بشرط السلامة فيقتضي الضمان عند الملاك كما صرحوا به في مسائل عديدة وجواب هذه المسئلة عدم الضمان عند الملاك لعدم التعدد
 فلما معنى للتقييد بشرط السلامة كما لا يخفى ثم اقول بالصواب عندى ان معنى قوله او كان له حق اخضر فيه ان كان له حق الاختصاص بالمخضر فيه بان كان
 الموضوع موقوفاً عامية بالانتفاع فيه او كان مما استاجره للانتفاع فيه او نحو ذلك فيجوز تنظيم السابق واللاحق بايجابه كما ترى قوله وان علموا بذلك
 فالضمان على الاجزاء لانه لم يصح امره بالجميع بل بالكل ولا غرور في الفعل مضاعفا اليهم قال صاحب الفايه في شرحه بالانضمام وقيل انما يكون له
 فيما نحن فيه لا يحتاج الى كون المامور به في ملكه حتى يصح التحليل لقوله انه لم يصح امره بالجميع بل بالكل المناسب ان يقال لان الامر لم يصح ظاهرا بحيث
 علموا انتهى اقول ليس به البسدير لان مدار غلبة التسامح في عبارة على الغفلة عن دخول قوله ولا غرور في تمام التحليل ولا شك انه داخل فيه فتقول لم
 امره بالجميع بل بالكل لا يشار الى انتفاء صحة امره حقيقة وقوله ولا غرور في ثبوتها الى انتفاء صحة ظاهرا او لغيره لم يصح امره حقيقة لان انتفاء الملك في المامور به
 ولا ظاهرا لعدم الفرح حيث علموا فظهر ان اذكره المصنف رد تحليل مفيد واسع ليس بشبهة ان يقال لان الامر لم يصح ظاهرا حيث علموا كما ترى فلم يتم القول
 بان ذاك هو المناسب قوله فكان الامر بالمخضر في ملكه ظاهرا بالنظر الى ما ذكرنا من معنى قوله لان كونه فناء له بماله كونه مملوكا له لا يتلاقى بين في التصرف فيه
 الى آخره قال في النهاية اخذ من معراج الدراية فان قيل قوله ليس لي فيه حق اخضر في ملكه ظاهرا هو صريح فلا تعتبر الدلالة بمقتضاها جيب بان
 قوله ليس لي فيه حق اخضر في ملكه ان يكون مراده ليس لي في ذلك في التقديم وهكذا لفظ المبسوط فيكون الصريح مشترك الدلالة فالعارض الدلالة
 اقول في الجواب بحث لان كلمة ليس لنفي مضمون الجملة حالاً عند جمهور النجاة على ما تقر في موضعه فيجوز لا يتحمل قوله ليس لي فيه حق اخضر في ملكه حتى
 عنه حالاً عند بعض النجاة فكله ليس وان كانت للنفي مطلقا الا ان معناه ان مضمون الجملة اذا قيد بزبان من الازمنة فهو على ما قيد به
 واما اذا لم يقيد بزبان فيجوز على الحال كما يجزى الايجاب عليه في تخريب قائم كذا حققه الاندلسي واستحسنه الرضوي وفي ما وقع في مسئلة الكتاب لم يقيد بزبان
 فيجوز على الحال قطعاً فلم يكن مشترك الدلالة كيف ولو كان كذلك لما صح قول المصنف رد في تحليل كون الضمان على الاجزاء قياسا لانهم علموا انفسا
 الامر فغيرهم اذ علموا انفسا والامر لا يصور عند اشتراك والدلالة ذلك واما ما وقع في لفظ المبسوط فالظاهر ان المراد به ليس لي في ذلك من التقديم الى
 الحال لان ليس لي في ذلك في التقديم لكنه ليس لي في الحال والامام توجه الاستحسان ثم اقول الحق عندى في الجواب ان يقال يحتمل ان يكون المراد

[illegible]

بالحياة الحقة والحياة عليها

فقال الراكب صان من لما او طالت الدنيا ما صاب يدي ما او رجلا او اسما او ميت او حيتت هكذا اذا صدمت

فصل في احاطة المالك لما ذكره الحكم القس الذي تعلق بالانسان بالشرع او قسبياً شرعاً في بيان حكم القس الذي تعلق بالاجداد وهو احوال المالك لو كان حقيقاً بالجد وسائر من

محمود انات قدیر الخیر علیہ السلام جواد الاموال المائل للناس بحسب ما یرون من سباج وکسینف غیر ما حق من سالیبها ولله انی فلیط الخس للعلیفه الباکانی النمایه غیره اقوله الامام

تقدم الى ان تكمل من طبعه في المجلد الاول من الكتاب في جميع المقدم على احوالها في جميعها وان لا تكمل

من انقض الحائط وعنده يمكن الجواب عنه بيمين احدها انه يجوز ان يكون هذا الاصل على موجب النقيض وما سألني في الكتاب جوابا الحسنان وتوجه

[illegible]

مره وعن لا یتکون منه من لا یتکون منه اصلا و احدا الورثة في المسئلة الائمة وان لم تکن من قبضه الخاط و وعد الله الائمة تکلم بمنه مع شاکت سائر الورثة في تقاضا

له والظمان في مال التيمم اقول في هذا الاطلاق نوع تصور لان ما لفت بالحاظ المائل ان كان من النفوس حجب الدنة على عاقبة صاحب الحائط

لما له وان كان من الاسوال كالمذاب والعروض بحسب ضماها في ماله وتقدم ذكرها في الكتاب لكن الضمان في ال البيتيم انما يتصور في ملت

سوال لانی تلمذ النفوس فما معنى الحكم بها يكون الضمان في مال اليتيم على الاطلاق قوله لما ان التامن بخصب من اشهر عليه معتبر وخصب من

یہ ہر نیک انسان کا قسم ہے کہ میں نے کسی انسان کو اس قدر پسند نہیں کیا جتنا میں نے تم کو پسند کیا ہے۔

ثالثاً: كما افصح عنه المصنف رحمه القول وقال الاعلى لصف الذرية على عاقبته في التفصيل المثل الذي ذكره من قبلها خاص لنصل الاول فكان قاصراً

فما عمن افادة كرام المدرسي وعن نبر اقال صاحب الكافي بعد ذكر ما ذكره المصنف رحمه من قبلها وفي مسئلة البير بخت انفس بالخصي ملكه وفي

فما سمعتم من جواب من جاب القصوره مما هو ان الدليل الذي ذكره من بينهما وان كان ليس الفصل الاول بعباره الا انه يعبر الفصل

فانما قد تم المذهب، واما ان النفس الشاكلة لمساكنة السوء ما بها من التبعات التي لا يمكن ان تخلص من هذه الكافة بالتخلي

لحمہ السمہ دون سینا و الحائط کما ترے

بجایه الهیته و بحایه علیها المآقره من بیان احکام حایه الانسان شرع فی بیان احکام حایه الهیته و لا شک فی تقدیم الانسان علی

بینه مرتبه ننگه اذکار الذانی النمایه و معراج الدرایه اقول یر وعلیه انه لم یفرغ من بیان احکام خبایه الانسان مطلقا بل بقی منها احکام خبایه

[illegible]

باب جنابة المملوك والجنابة

قال واذا جنبت العبد جنابة خطا في ماله اما ان ينفقها او يهدى به وقال الشافعي وجنابته في رقبته يباع به لا ان ينفق المولى كانه ينفق في الجنابة بعد العتق والمسئلة مختلفة بين الصحابة منهم من قال الله عليه من يبيع في موطن الجنابة ان يبيع على التملك فهو الجنابة لان العاقلة تتحمل عنه ولا خلاف للعبد ان العقل عنده بالقرابة ولا قرابة بين العبد ومولاه فوجب في ذمته كما في الذمي ويتعلق برقبته يباع فيه كما في الجنابة على المالى

فعلما عاقلة الركب نصف الدية وفي حق العبد نصف الدية يدق مولاه او يفدي به على صاحبه اذ كان نخس باذن الركب انتهى اقول بحجته ساقط فان مراد صاحب النسيئة ان جواب نبرة المسئلة على وجه الاطلاق من غير تفصيل كما ذكرني الكتاب انما هو فيما اذا نخس بغير اذن الركب لا ندلا يتصور كون الضمان في شيء من الصور الا اذا كان نخس بغير اذن الركب لا يتصور حتى يجر عليه ان في صورة التلف بالوطى في فور النخس يجب على عاقلة الركب نصف الدية وفي رقبته العبد نصفها اذ كان نخس باذن الركب كما ذكرناه ان مراد صاحب النسيئة اذ ذكرناه ان صاحب النسيئة وغيره قالوا في شرح قول المصنف والناس اذ كان عبدا فالضمان في رقبته نهدا ونخس بغير اذن الركب اما اذا نخس باذن الركب فلا يخلو اما ان كانت من الدابة فخر او وطى فقد ذكر حكمنا في اسبوطا واما اذا كان الرجل يسير في الطريق فامر عبد النخس من ابنته ففخت فلا ضمان على واحد منهما لان فعل الماموك فعل الامر عبد اكان المامورا وحرا وان وضعت في فور لم ذلك لاننا قلنا فعلى عاقلة الركب نصف الدية وفي حق العبد نصف الدية بدفعه مولاه او يفدي به بغيره السابق مع الركب الا ان المولى يرجع على المولى اقل من قيمة العبد ومن نصف الدية لان عا صا العبد بالعبد باستعماله اياه في نخس الدابة فاذا اخضعه ضمانا لم يملك له ان يرجع به على من ائتمن له انتهى مل

باب جنابة المملوك والجنابة عليه لما فرغ من بيان احكام جنابة المالك هو المحر والجنابة عليه شرع في بيان احكام جنابة المملوك وهو العبد واخره لا يخطا طرته العبد عن رتبة المحر كذا في الشرح اقول فيه شي وهو ان قلنا ان يقول ما وقع الضلع من بيان احكام جنابة المحر سلقا بل بقي منه بيان جنابة المحر على العبد وهو انما يتبين في هذا الباب وكذا ما وقع الضلع من بيان احكام جنابة العبد على المحر وهو ايضا انما يتبين في هذا الباب فالظاهر ان يقال لما فرغ من بيان جنابة المحر على المحر شرع في بيان جنابة المملوك والجنابة عليه ولما كان في تعلقي بالمملوك التبعة من جانب اخره لا يخطا طرته المملوك على الركب ثم قال صاحب النسيئة لا يقال للعبد لا يكون اذنى منزلة من الهيمية فكيف آخر باب جنابته من باب جنابة الهيمية لان جنابة الهيمية كانت باعتبار الركب

او السابق او القايدهم ملاك حتى اقول فيه ايضا حتى اذ قلنا ان يقول ان اراد ان جنابة الهيمية كانت التبعة باعتبار الركب والسابق او القايدهم فمخرج فان جنابتهما بطريق التفرقة بينهما وهى تسير لا يكون باعتبار احد منهما ولا الوجوب عليهم الضمان في تلك الصورة وليس كذلك كما عرفت في بابها وكذا الحال فيما اذا اصاب بيد او رجلها حسنة او نواة او ثارة غبار او حجر اصغير افقعا عين الانسان او افسد ثوبه وكذا اذا انطقت فاق بالار او ادنيا ليد او انما را كما عرفت كل ذلك ايضا في بابها وان اراد ان جنابتهما قد يكون باعتبار احد منهما فهو مسلم ولكن لا يتم به تمام التبعة بل يمكن ان يقال الصور التي لا يجب فيها ساقط فعل الهيمية ضمان على احد بل يكون فعلا هذا ما لا تيرتب عليه حكم من احكام الجنابة في الشرع وانما ذكرت في بابها استطراد والبناء على الكلام هنا على الحكم من الاحكام الشرعية فقيمة التفرقة قوله والمسئلة مختلفة بين الصحابة من قال في الكافي والكنافة فيمن ابن عباس مثل من هبنا وعن غيره عن النبي وقال تابع الشرع على ابن عباس رض كما هو من هبنا وعن غيره عن النبي وقال تابع الشرع على ابن عباس رض كما هو من هبنا واما ما عرفت

اموالهم وجنابتهم في قيمتهم انما منهم وقال في فائتة البيان روى احبابنا كالثوري وغيره في كتبهم عن عباس رض قال اذا جنبت العبد جنابة فقه وان شافهه وعن غيره ان قال عبدا الناس اموالهم وجنابتهم في قيمتهم عن علي رض مثله وقال في معراج الدراية روى عن علي رض انه قال عبدا الناس اموالهم وجنابتهم في قيمتهم في رقاب الناس كمن هبنا وكذا روى عن ابن عباس رض معاوية بن جبريل والى عبادة بن الجراح رض الله عنهم وروى عن غيره عن علي رض انه قال عبدا الناس اموالهم وجنابتهم في قيمتهم في اي انما منهم لان الشرف قيمة العبد وقال في النسيئة فيمن ابن عباس رض مثل مثل قال اذا جنبت العبد ان شافهه وان شافهه وكذا روى عن علي رض معاوية بن جبريل وغيره روى عن غيره عن علي رض مثل مثل عبدا الناس اموالهم وجنابتهم

وكانت في العبدية من جهة العبدية... كتاب العبدية

د

في قسمهم في اثباتهم لان اثبات العبدية... كتاب العبدية

ب

ب

ب

فمن منزلة اختلاف المسحوق فها هنا فيه كما إذا قال لا يخرج عن هذا المعنى بل كما يقال المولى الزوجي أملاك المولى له وطهارة لا اعتناء
 قاطعة بالسرانية وبانقطاع الميراث عن الميراثية بالسرانية بل قاطعة بغيرها فمقتضى القصاص والولاية الميراثية فيستر فيه وهذا لأن المقتضى له
 معلوم ولكن مقتضى خروج الميراث عن السرانية لا يقتضي أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 ملك الميراثية فإذا قلنا أن السرانية لا تقتضي أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 المال فها هنا السرانية لا تقتضي أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 أما الميراثية فمقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 انتم القصاص الميراثية لا تقتضي أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 الأول كالجواب عند محمد وفي الثاني قال ومن قال بعد ذلك أحدكم فمقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 المعين والمقتضى لصلوات العين فيها بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية

قال في قابل وإنما لا يجب القصاص في الوجه الأول من باب ما لو كان له ورثة غير المولى كما صرح به الشرح فاطية كيت يحتاج هنا إلى أن يقول واكتفاء إذا كان له
 ورثة غير المولى وبما يكون هذا الكلام كما يشهد به النظر السليمة وأما ذهب الشيخ صاحب النهاية وما ذهب إليه صاحب النهاية فلا يخفى كل منهما على الآخر
 بل على الميراثية أيضا كما يذكره الذوق الصحيح وإنما الحق الصريح في ما ذهب إليه صاحب النهاية من مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 كما ترى قوله فمقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 على الف من فرض فقال المقتضى بل من ثمن بيع فانه يقتضي بالمال وان خلت سبب لأن ذلك من الأموال والأموال مما يقع فيه البذل والابانة فلا يبالى
 باختلاف السبب انتهى وقال صاحب النهاية بعد نقل هذا عن الشرح فيه نظر لأن الاختلاف بالذي لا يثبت بالثبوتات إنما يكون مما يثبت بالثبوتات والأموال
 ليست كذلك انتهى أقول هذا النظر ساقط جدا أولا شك أن الأموال مما يثبت بالثبوتات لا يرى إلى ما هو جازي في كتاب الشهادة من أن في شهادة السامع
 البذلقة لقيام مقام شهادة الرجال فلا يتقبل فيما يندري بالثبوتات من أحد ودوا القصاص يقتضي فيما سوى ذلك من الحقوق والأحكام وغيرها قال فمقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 والاولى أن يفسر ما يحتاج فيه بالذات والفرج فان استشهد بعدة محل الميراث وهو ما يثبت بالثبوتات انتهى أقول فيه غلط إنما هو الأولان الميراثية واستشهد بعدة محل
 وإنما استشهد بعدة محل كما يرى وأما ثانيا فلأن محل الميراث ليس مما يثبت بالثبوتات قطعا نعم لا يجب المحر بالوطى يشبه الملكا ويشبه المحل لكن لا يحل الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 كما هو في كتاب أحد وفان وجه الغلط الأول بتقدير المضاف بأن يكون الأصل بعدد محل الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 عبارة السانية وهو ما يثبت بالثبوتات يدل وهو ما يثبت بالثبوتات وقال لفظه ثانيا فمقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 الاشكال عن كلام صاحب النهاية بهما لأنه لما فسر ما يحتاج فيه بالذات والفرج لزم أن يختار من الأموال الميراثية لانه لا يثبت بالثبوتات بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 السانية فانه استشهد بعدة محل الميراثية وهو ما يثبت بالثبوتات وكان لفظه ثانيا فمقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 أيضا لا يثبت بالثبوتات على زعمك فصار كما استشهد به فاسمى الاختراع عنها بتفسير ما يحتاج فيه بالذات والفرج فيلزم أن يكون ما عده أولى مشتركا لغيره
 تأمل فمقتضى قوله ولأن الاعتناق قاطع بالسرانية وبانقطاع الميراث عن السرانية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية بل مقتضى أن يكون الميراث من الميراثية
 يصير النهاية في الله للبدلية وذلك يمنع القصاص الا يرى أن من جرح عبد انسان ثم عتقه مولاه ثم مات العبد من تلك الجرحه لم يكن عليه القصاص الا في القيمة
 وأما الغير المتفقان فان كان خطأ فبالا اتفاق وان كان خطأ فعند محمده لان الدليل وهو في الله النهاية للبدلية لا يقتضي بغيرها وبانقطاع ما يقتضي الجرح بلا سرية
 والسرانية بلا قطع فمقتضى القصاص كانه لفت بأفقه ساوية كذا في النهاية وكثير من الشرح وقال في النهاية بعد ذلك فان قيل ينبغي أن يجب ارش السيد للمولى
 جرحا بلا سرية أجيب بانه لا يجب نظر إلى حقيقة الجناية وهو الحق لانه اذا سرى تبين له ان الجناية تقتضي لا قطع انتهى أقول فيه بحث وهو انه اراد بقوله في الميراثية
 ينبغي أن يجب ارش السيد للمولى انه ينبغي أن يجب ذلك في مسألة الكتاب كما هو الظاهر من قول ارش السيد دون ان يقول ارش الجرح فلا هو قول للسؤال
 المذكور أصلا لا يجب ارش السيد للمولى عند محمده في مسألة الكتاب على ما صرح به في الكتاب فلا مجال للسؤال على دليل محمده بانه ينبغي على مقتضاه ان
 يجب ارش السيد للمولى وان اراد به ان ينبغي أن يجب ذلك في مسألة الكتاب التي ذكرها هنا على سبيل التفسير وهي ان جرح عبد انسان ثم عتقه مولاه ثم مات
 العبد من تلك الجرحه فلا يسأل المذكور ودون ولكن الجواب عنه بما ذكره منقوض بمسألة الكتاب فانه يجري فيه ايضا ما يجب فيها ارش السيد عند محمده كما
 تقتضيه قدر قوله وذلك في الخطأ ودون العبد لأن العبد لا يصلح أن يكون له المال فعلى اعتبار حاله الجرح يكون الحق للمولى وعلى اعتبار حاله الموت يكون

في قابل

في قابل

في قابل

في قابل

في قابل

في قابل

في قابل

في قابل

[illegible]

المالمة في صدر الفصل من قبل الى حقيقته ومخرج وان كان في استفادته من عبارة المصنف ههنا مجمل كثيرة كما ترى لكنه غير مطابق لما ذكره هناك من قبل الى قوله وكلما ههنا مسوق لاقامة الحجته على الشافعي من قبل امتناعه جميعا ولهذا قال ونحن نقول فلا بد ان يطابق لاصحهم جميعا وقد فات ذلك بالجملة ان كلام المصنف ههنا ليس مجال عمل الاضطراب كما لا يذهب على الظن ولعل صاحب الكتاب في نظن احديث ترك اسلوب تقرير المصنف ههنا وسلك سلكا آخر في التقرير والبيان مع كون عاقبته ان يقتضي اثر المصنف رة في وضع المسائل وتقرير الادلل **قوله** وله ان المالمة وان كانت معتبرة في الذات فالآدمية غير مبررة فيه وفي الآثار ايضا اقول الظاهر من هذا البيان ان المالمة والآدمية معتبران معاني ذات العبد اى نفسه واطرافه ايضا عند الى حقيقة وقد مر من المصنف رة في اول الفصل ان لمعتبر في ذات العبد عند الى حقيقته ومخرجه هي الآدمية دون المالمة فانما مبررة في ذاته عند ههنا في فصل الجنائيات ولهذا الزادت قيمته على تمام الديات بقض عنه عشرة دراهم عندها وكان بين كلاميه في المقامين تدافع اللهم الا ان يحيل قوله ههنا ان المالمة وان كانت معتبرة في الذات على مجرد الفرض فالمعنى ان المالمة وان فرضت معتبرة في الذات فالآدمية غير مبررة فيه لكنه لا يخفى من بعد

۱۰

فصل في جناية المدبر وادم الولد لما ذكرنا باب جناية المملوك الجناية عليه قدم من هو اكمل في استحقاق اسم المملوكية وهو العبد ثم ذكر فصل من به اخطأ
بنية في اسم المملوكية وهو المدبر وادم الولد كما ذكرنا في الشرح قال الفصل الفضلاء فيه ان الملك كامل في المدبر وادم الولد دون الرق كما هو جوابه بخلاف الحكماء
على العكس انتهى اقول في الجواب عنه من طرف الشرح ان كمال الملك في المدبر وادم الولد بالنسبة الى الحكماء حيث يملكهما المولى ببدن ورتبة بخلاف الحكماء
ان مولاه يملك رتبة لا يدركه كما عرف في محله لا ياتي في المملوكية الملك في العبد فان مولاه كما يملكه بدنه ورتبة يملكه من جبات عامة التفرقات فيه بخلاف المدبر والملك
ان مولاه لا يملك التفرقات فيها من جهة البيع والعتبة وانما هما لانها لا يصح ان ذلك عندنا على ما عرفنا ايضا في محله ولا ينبغي ان اكملية الملك في وجه
بنية في تقديره على المدبر وادم الولد في الذكر في باب جناية المملوك والجناية عليه وقد افصح عنه عبارة الشرح حيث قالوا قدم من هو اكمل في استحقاق اسم المملوكية
هو العبد بغير قوله علمه علما بالشبهين قال جمهور الشرح يعني لما علمنا شبهة التاخر في ضمان الجناية حتى اعتبرنا بقيمة يوم الجناية الثانية في حقها وجب ان يعمل شبهة
مقارنة في حق تضمنين نصف المدفوع انتهى اقول فيه لفظ الاختصام ان يقول قد تحقق العمل شبهة المقارنة في حق تشريك ولي الجناية الثانية لولي الجناية الاولى اذ لا
مل يترك كان المدفوع كله لولي الجناية الاولى خاصة لتقدمه في استحقاق المدفوع على ولي الجناية الثانية حقيقة وكما هو ولكن لما جعلنا الثانية مقارنته الاولى
سا علمنا شبهة المقارنة فشرطنا ولي الثانية لولي الاولى كما دل عليه قول المصنف لان الثانية مقارنته حكما من جهة ولانها اشارك ولي الجناية الاولى
واقوع العمل شبهة المقارنة مرة فقد وجد العمل بالشبهين فلم يبق الاحتياج الى العمل بشبهامرة اخرى تضمنين بعض المدفوع للمولى وقال صاحب الغاية في بيان
في المقام جعلت الثانية كالمقارنة في حق تضمنين اذ اوقع غير قضاء لانه البطل بالتعلق به في الثاني ولم يحجب كالمقارنة اذ اوقع بقضاء لانه مجبور بالرفع
بالشبهى المقارنة والتاخر انتهى وقد نقله صاحب الغاية ليقبل بعد ان ذكرنا معنى الاول ولم يتعرض له في الشئ اقول فيمن جعل لان العمل بالشبهين مردود حسب
المكن على ما عرف في موضعه فلما امكن العمل بهما في صورة واحدة ما نحن فيه وهي اذ اوقع الدفع بغير قضاء كما نطهر ما سبق لم يصح المصنف في اعتبار العمل بهما
التوزيع على مجموع الصورتين كما نفع ذلك القائل وانما كان يصح ذلك لو تصور العمل بهما في صورة واحدة بل كان اعتباره موقوف على ما عليه جمهور

٢٠

五

2000

الصورتين وليس فليس ثم انريد عليه ايضا ان يقال تحقيق اهل الشبهين بان يجعل الثانية كالمقارنة للاولى في حق تشريك ولي الثانية لولي الاولى وان جعلت

باب غصب العبد والمدربر والصبي والجنانية في ذلك قال في الغناية لما ذكر حكم الجنانية ذكر في هذا الباب ما يرد عليه وما يرد منه وذكر حكم من يلحق به من الجنين من الجنين
واقضى اثره صاحب الغناية اقول فني تصور وفطورا ما اولافلان وجه ذكر غصب العبد في هذا الباب كان ضا كفا على هذا التوجيه واما ما ينافيان ما ذكر في هذا الباب
ما يرد على المدربر ومنه من قبيل الجنانية عليه او الجنانية منه فكان من حكم المدربر في الجنانية فما سفي قوله لما ذكر حكم المدربر في الجنانية ذكر في هذا الباب ما يرد عليه
وما يرد منه واما ما ينافيان الصبي ليس يلحق بالمدربر في حكم المذكور في هذا الباب كما لا يلحق على الناظر المتأمل في المسائل الالائية في هذا الباب نعم يجوز ان يعبر عنها
بالمدربر بل بالعبد في كونه محجورا عن التصرفات على ما بين في كتاب الحجر ولكنه لا يقتضي ذكر حكمه في هذا الباب ون الباب السابق فلاتيم التعريب في قوله وذكر حكم
من يلحق به وقال في معراج الدرر اية لما ذكر حكم العبد والمدربر في الجنانية شرع في بيان ما يرد عليه وما يرد منها وذكر حكم من يلحق بهما انتهى اقول وقع فيه
تدراك فرفع الحد الاول من الحدودات لانه على تقرير صاحب الغناية والغاية ولكن بقي الحد وراى لا يخرج فيها وادرس عليه في كاستري قال في غاية البيان لما ذكر جنانية العبد
والمدبر ذكر في هذا الباب جناتيهما مع غصبهما وذكر الحد قبل الحد ثم ذكر الحد على بيان حكم غصب الصبي انتهى توجيهه في قول هذا الشبهة لوجوده المذكورة وان اكل التقريرا جسن منه تدويره

سنة فليس تبا هم ايضا اذ لا يحدوني ان يشيت على الشئ الواحد يدان حكيتان بكم الناس جيتن مختلفتين وهننا كذلك فان تبوت يد المولى على العبد المخصوص

عليه علما باعتبار ما بروت يدو عليه حقيقة فاحسنت الاجتهاد قوله وقال محمدره يرج نصف قيمته ويلم لان الذي يرج به المولى على الخاضع عوض ما سلمه
ولى الخيانة فلا يدفع اليه كذا يدو الى اجتماع المبدل والمبدل في ملك رجل واحد قال تاج الشريعة جوابا عنه من قبل الامامين وها يقولون ليس هذا هو
افضل وولى الخيانة الا لا تدفع حتى يمتنع المبدل والمبدل في مكان بل اتممتي اقول فيه نظر لان الذي يرج به المولى على الخاضع كيف يصالح ان يكون عوضا عنه

وان لم يكن الظاهر على ذلك فمن جهة مثل من جعله لانه ذكر النبي صلى الله عليه وسلم في حلقه الذي في حلقه لا دية عليه ولا شافعي في الدية بين المسلم
 وتولية عليه السلام لا بد له من قسم من حسن انهم قتلوا وكان الامير عليه السلام في حلقه لا دية عليه ولا شافعي في الدية بين المسلم
 شافعي في الدية بين المسلم لا بد له من قسم من حسن انهم قتلوا وكان الامير عليه السلام في حلقه لا دية عليه ولا شافعي في الدية بين المسلم
 فلم يكن او وجبت الدية وكانا قد اختلفا في الدية على قوله صلى الله عليه وسلم لا دية عليه ولا شافعي في الدية بين المسلم
 ان النبي عليه السلام لا بد له من قسم من حسن انهم قتلوا وكان الامير عليه السلام في حلقه لا دية عليه ولا شافعي في الدية بين المسلم
 الى ان يستحق ذلك لا يستحق به الدية للمبتذل فاولى ان لا يستحق به النفس المحترمة وقوله في خبرهم الذي اشار الى ان خبرهم
 المحسوسين الى الذي كان اليه حق الظاهر انه يختص به بتعمده على انهم لم يأتوا به لان خبرهم عن النبي الكذب ابلغ من خبرهم القاتل

ولكن يجب القصاص لولا الدية كما تقدم ومنها ان يكون التمثيل من بني آدم فلا قسامة في بهيمة وجدت في حلقه قوم ولا عز من فيها ومنها الدعوى من اولياء القاتل
 لان القسامة بين المؤمنين لا يجب بدون الدعوى كما في سائر الدعاوى ومنها انكار المدعي عليه لان المؤمنين وظيفة المنكر ومنها المطالبة بالقسامة لان المؤمنين
 حق المدعي وحق الانسان لوقى عن ظلمه كما في سائر الايمان ومنها ان يكون الموضع الذي وجد فيه التمثيل مكانا لا دية في يداه فان لم يكن مكانا لا دية في يده
 اصلا فلا قسامة في ولادته ومنها ان يكون التمثيل مكانا لصاحب الملك الذي وجد فيه فلا قسامة ولا دية في قتل او دبرا وام ولد او مكاتب او اذن وعبد قتيلا
 في دار مولاه نص في الحديث على انك لا تملك الشرط كلها بالوجه الذي ذكرناه مع زيادة تفصيل فما وجد في الشرط وترك اكثره او اثنائهما فلا دية او قتل في
 دار مكاتب فعليه القسامة واذا اختلفت عليه الاقل من قيمته ومن لا ترضى نص عليه في السيرة وقال ذكره القاضي في شرحه مختصرا على ما مضى من كون
 المقسم حرا من شرطها العلم لان يقال لمكاتب حريه وان لم يكن حرارته كما صرح به وفي الباب السابق فوجد فيه الحرية في الجاهلية في داره شرطها الحرية في
 القسامة مطلقا بناء على ذلك لكن لا يخفى ما فيه وقال في الغاية وشرطها بلوغ المقسم وعقله وحرية ووجوده التمثيل في البيت فكيف لم يبينه من انبياء
 فيه شيء من الاخلال رآه على ما في النهاية وغاية البيان وهو انه لم يتعرض فيه لشرط المذكورة في المقسم مع كونها شرطا ايضا ثم اقول في امكان توجبه
 احتمالا لان احدهما انما اكتفى في افادة ذلك الشرط ايضا بتذكيره لفظ المقسم في قوله بلوغ المقسم وتذكيره لغيره في قوله وعقله وحرية وان كان تغليب الذكر على
 شاعرا في احكام الشرع وثانينما انه ترك ذكر شرط المذكورة بناء على وجوب القسامة على المرأة في مسئلة عند ابى حنيفة ومحمد رحمه الله تعالى
 في اخرها الباب من انه لو وجد قاتل في حرية لامرأة فعند ابى حنيفة ومحمد رحمه الله تعالى القسامة بغيرها عليها الايمان والدية على قاتلها وقال ابو يوسف رآه قاتلا
 على العاقلة ايضا وكانت المرأة ابلا للقسامة في الجاهلية عند ما قولهم وان لم يكن لها شرطها بدال فخذ من مثل ندها اقول في تحرير المصنف هنا قصور عن
 اما اولها فان نذهب انهم مثل ندها اذ لم يكن هناك لوث اى قرينة حال وقوع في القلب صدق المدعي سواء كان ذلك اللوث مرق قبل علامته التمثيل على
 واحد بعينه كالدم او من قبل ظاهر رشيد المدعي كعداوة ظاهرة ونحوه فلا وجه لتخصيصه بالثاني كما هو الظاهر من قوله وان لم يكن الظاهر شهادته بوجوه قوله
 ظاهر رشيد المدعي فيما قبل على قوله علامته التمثيل على واحد بعينه فحق السبابة ان يقال وان لم يكن هناك لوث واثانها فلان ايراد التفسير المفسر في قوله قد يبر
 بعد ان ذكر فيما قبل نذهب كل واحد من الشافعي رحمه الله تعالى وقال واللوث عندنا الى آخره من قبل الاطلاق حيث لا يفهم ان مرجع اى منها وعن ندها
 حمله بعض الشراح على الشافعي رحمه الله تعالى وتضمن على ما كان فحق القسام الاطوار دون الاضمار كما لا يخفى قوله ولنا قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على منكر
 اقول لقصاص ان يقول ان قوله عليه السلام واليمين على المدعي عليه ان افاد قصر اليمين على المدعي عليه بناء على ما صرح به في علم الادب من ان اليمين
 بلاهم كمنس اذا جعل جهرا ونحوه فهو على التبركوا كرم التقوى والتمسك على التمسك والامانة من قريش وقد اشار اليه المصنف رحمه الله تعالى في باب اليمين من كتاب البراءة
 حيث اتمت على ما في الحديث على المدعي عند قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على منكر فان كان المدعي في الجاهلية لا يبرهن البينة عليه فلو كان
 من اهل الحديث ما اذا ادعى التمثيل على بعض منهم لم يبرهن مع انه يختلف في حلقه من رطل اسنابل الحلق في هذه الايام كما هو في الجاهلية في الجاهلية فلو كان
 دليلا عليه وقال وذكره الجواب في المبسوط وان لم يفد قوله عليه السلام واليمين على المدعي عليه قصر اليمين على المدعي عليه لا يثبت المدعي هنا بالحدوث
 المذكور في الصحيح التمسك به العلم لان ايمان بخبره ان يثبت به المدعي هنا بوجه آخر وهو انه عليه السلام ذكر قوله المزبور بطريق القسامة بين شخصين وقيسته
 ستافى الشركة وقد اشار المصنف رحمه الله تعالى في باب اليمين الى ان الدعوى حيث قال ولا يرد اليمين على المدعي لقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على

اليمين

لان هذا الحكم من باب الحكم في وجهه في الدنيا على ان لو كان الحكم في وجهه في الآخرة لكان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
القسمية في الدنيا باعتبار ما في الدنيا من القسمة في وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
تجري في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
في هذا الحكم على وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة

من الجواب ما في من ان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
في القسمية في الدنيا باعتبار ما في الدنيا من القسمة في وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
وان لم يكن كما في حقيقة فالحكم في اكثر البدن بالبدن في وجوب القسمية في وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
يجب فيه القسمية في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
تمه الا ان في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
بأنك الحجة لا في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
التمه الا ان في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
الكل تعطيل الآدمي في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
فلا تجري فيه القسمية فاصرف عن افادة تمام كتمه واذ قد ذكر من قبل انه ان وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة
اوراسه فلا شيء عليهم ولا شيء في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
والنصف الذي ليس معه الراس الى آخره وكان صاحب الغاية ذاق نكهة الشاهد حيث قال في شرحه بدل قول المصنف نه بخلاف الاقل الى آخره ووجهه في الآخرة
ليس بكل اصلا لا حقيقة ولا حكما فبقى على اصل القياس فلم تجب فيه القسمية في وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
الكل تعطيل الآدمي حيث قال في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
النصف كما يشهد له قوله ولا شيء في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
قوله ولانا الواو اعتبارا بغير القسماتان والديتان بمقابلته نفس واحدة ولا تنو البان لغيره لو وجبت بالاقل لوجب بالاكثر ايضا اذ اوجد وكذا ك
لو وجبت بالنصف لوجب بالنصف الآخر ايضا اذ اوجد فيلزم ان يكرر القسماتان والديتان بمقابلته نفس واحدة وذلك لا يجوز اذ لم تشرع حكمه رتب
قط قال في غايه البيان كان ينبغي ان يقول بغير القسمات والديتين بل بغير القسمات والديتين لان حكمه في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
كذلك وجهه صاحب الغاية توجيه عبارة المصنف نه حيث قال بعد نقل ما في غايه البيان ويجوز ان يكون مراد القسماتان والديتان على التقطعتين
تكره ان في خمسين نفسا انتهى اقول ليس نه الشيء لان القسمات في الشرع اسم مجموع ايمان يقسم به الخمسون من اهل الجنة وكذا الاديته اسم مجموع ما وجب
من المال بمقابلته دم الانسان فكيف يتصور ان تخيلا في كل واحد من خمسين نفسا حتى يصح توجيه تكر القسماتين والديتين على التقطعتين بغيره كما في
نفسا واما الموجود في واحد خمسين نفسا لبعض القسمات والديتين لا في سائر القسمات والديتين في سائر القسمات والديتين فلا سماع لذلك
التوجيه قوله والماصل فيه ان الموجود الاول ان كان بحال لوجه الباقي لا تجري فيه القسمات فيجب اقول فيه نظر لانه اذا كان الباقي نصف النفس
مشقوقا بالطول مثلا يصدق عليه انه بحال لوجه الباقي في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
القسمات في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة ولا اعتبار في وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة لان الحكم في الدنيا على وجهه في الآخرة
تجب كما لا يخفى قوله ولو وجد فيهم خمسين او سقط ليس به اثر الضرب فلا شيء على اهل الجنة اقول في تحريره المسئلة بهذا الا اذا فتوى من وجوه الاول

يؤخذ منها كل الديه لما ذكرنا ما اذا كان جميع الديه في ثلاث سنين فكل ثلث منها في سنة وان كان الواجب بالفعل ثلث دية النفس او اقل كان في سنة واحدة وما زاد على الثلث الى تمام الثلثين في السنة الثانية وما زاد على ذلك الى تمام الدية في السنة الثالثة وما وجب على العاقلة من الديه او على القاتل بان قتل الاب ابنه عن اقربه في مال في ثلاث سنين وقال الشافعي رحمه الله ما وجب على القاتل في مال في فروع حال لان الساجيل للتخفيف لتحمل العاقلة فلا يلحق به العمد المحض ولست ان القياس باباؤه والشرع ورد به مؤجرا فلا يتعداه ولو قتل عشرة تخرجوا خطأ فعلى كل واحد عشر الديه في ثلاث سنين اعتبارا للجزء بالكل اذ هو بدل النفس

المطابق

॥

C. 6.

51

وبين خرج العام القابل ويصح إمكان كون الخرج للعام القابل في الماضي في الماضي العطا في الماضي للعام القابل اى لاجل العام القابل بطريق تعيين عطا
عليه العام الاتي ايضا المصلحة لكنه نفعت لا يخفى نعم في نسخة الاولى ايضا كلام وهو انه قال في جواب هذه المسئلة يؤخذ منها كل الدية ولا شك ان كل الدية
تؤخذ من العطا يا والتي حرجت للعاقلة جميع الاما حرجت لما قلنا ان لا يمكن ان يقدر المضاف في قوله ولو خرج للعاقلة اى لو خرج للعاقلة القابل لتقدر على المقتضا
طريقة معودة فحينئذ يخرج جواب المسئلة كما لا يخفى قوله يؤخذ منها كل الدية لما ذكرنا قال الشرح قوله لما ذكرنا اشارة الى قوله لان الوجوب بالقضاء اقول ادا حكم
خرجوا بها عن سنن الصواب والظاهر ان قوله لما ذكرنا ما قبل على قوله يؤخذ منها كل الدية فحينئذ لا مجال لكون قوله المذكور اشارة الى قوله لان الوجوب بالقضاء
اذ لا تأثير لكون الوجوب بالقضاء في ان يؤخذ كل الدية من العطا يا بخارجة في سنة واحدة في سلكنا بنده بل انما يكون قوله المذكور حينئذ اشارة الى قوله يحصل
المقصود فانه يلحق ان يكون وليا عليه اذ ذلك كما لا يخفى على ذي مسكة نعم لو جعل قوله المزبور دليلا على قوله معناه في المقبول يصح حصول ذلك اشارة الى قوله لان
الوجوب بالقضاء ولكن جعله دليلا على ما وقع ذكره من المصنف استطراد او بالفتح وهو قوله معناه في المستقبل وترك ما هو حاصل المسئلة ومقتضو بالذات هنا خاف
عن الدليل بالكتبة ما لا يقبل العطرة السليمة على ان لو كان مراد المصنف ذلك لما أخر قوله لما ذكرنا عن جواب المسئلة بل كان عليه ان يذكره متصلا بقوله معناه
في المستقبل قوله وواجب على العاقلة من الدية او على القاتل بان قتل الاب ابنه عمدا فعوفى ماله ثلث سنين اقول هذا التحريف يقتضي اذ الظاهر ان خبره في قوله
وواجب على العاقلة انما هو قوله فعوفى ماله اذ لو كان خبره في ثلث سنين لم يكن للقاتل في قوله فعوفى ماله معنى بل لم يلزم ضمير هو في قوله فعوفى ماله ارتباطا بالقوله
كله مالا سبه وبعده من له دية باساليب الكلام والقواعد الادبية فان كان خبره قبله فعوفى ماله لم يصح معنى الكلام في المقام فان ما وجب على العاقلة من الدية
ليس من مال القاتل بل ارباب ما نحن في تحريره فقام ان يقال وما وجب على العاقلة من الدية او على القاتل في مال بان قتل الاب ابنه عمدا فعوفى ماله ثلث سنين
ولنا ان القياس يايه والشرع ورد به وجوبا فلا يتعدى قال مما حجب العناية في شرح قوله ان القياس يايه او القياس يايه ايجاب المال بمقتضى ما لا نفس
لا يقتضيه لان القياس من حجج الشرع وبني لا تناقض انتهى اقول ليس هذا بشرح صحيح اما اوله فانه لو كان معنى قول المصنف انه ان القياس يايه هو انه
لا يقتضيه لما ثبت دليلا المذكور منها مضافا ان ايجاب المال بمقتضى ما لا نفس لا يكون حينئذ مخالفا للقياس لان عدم اقتضاه القياس اياه ليس بقتضاه
عدمه وانما قلنا انما يتحقق في الثاني دون الاول فاذا لم يكن ذلك مخالفا للقياس لم يلزم من ورود الشرع بايجاب المال في الخطا هو جلال ان يتعدى خبر
لاى الذي لا يتعدى مورده انما هو انما قلنا ان القياس كما تقر في علم الاصول واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله وبني اى حجج الشرع لا تناقض انتهى اقول ان حجج الشرع
لا يتناقض فليس يمكن القياس فيما نحن فيه ليس بمحمول بل هو مشروك بالنفس او اربا بايجاب المال فلا محذور باقتضائه عدم ايجاب المال بمقتضى
النفس وان ادعى ان حجج الشرع لا تناقض مطلقا اى سواء كانت معمولها او لا فمنع كنه وتعيينه انى كتب الاصول بابا للمعارضة بين الاول والثانية
والترجيح ومنه الحكمه ذلك على التخصيص ولعجب من الشارح المزبور انه رفض منعه من القواعد العقلية بلا ضرورة اصلا ثم قال ذلك الشارح فاقبل في
ليس في معنى الخطا فلا يلحق به قلنا هو في معناه من حيث كونه مالا وجب بالقتل ابتداء اقول ان قيد الاتية او في قوله وجب بالقتل ابتداء فينا في
في اول كتاب المعاقلة انه لما قال في الكتاب هناك وكل دية وجبت بنفس القتل على العاقلة قال ذلك الشارح وغيره في شرح قوله وجبت بنفس
القتل يعني ابتداء او قالوا يتجزأ عن دية تجب بسبب اهلح او الابوة في القتل بعد فانه في مال القاتل لا على العاقلة انتهى ووجه المناقضة غير خاف على
قوله ولو قتل عشرة جلا خطا فمصلحة واحد عشر الدية في ثلث سنين اعتبار المخرج وبكل اقول قد مر في كتاب الخبايا انه اذ قتل جماعة واحدا فمقتضى

ولا كفاً ينعاقلون فيما بينهم وان اختلفت مللهم كان الكفر كله مله واحدة قالوا هذا اذا لم تكن المعادة فيها
بينهم ظاهرة اما اذا كانت ظاهرة كاليهود والنصارى ينبغي ان لا ينعاقلون بعضهم عن بعض وهكذا عن ابي يوسف ولا نقطاع التناصر

ممنوع فانه اذا وجد التمس في قرية امرأة فعند ابي حنيفة وجرح يجب عليها القسامة والنجيب عليها شئ من الدية على ما هو المخصوص عليه من محمد بن جرير انه كما ذكر
في غاية البيان والكفاية وغيرهما والمتأخرون وان قالوا ان المرأة تدخل مع العاقلة في تحمل الدية في تلك المسئلة الا ان تسليمها اياها فيقولون لا انزلنا باقالة فانه
يتشارك العاقلة كما في الكتابين بل المعاقل ابي الفرق بين العاقلة حقيقة والقدرة قاتلة بل يقتضي تباين النسبة قاتلة على القاتلة حقيقة ولا لا يتم تسليم الزكوة
لا على قاتلة الشقة ولا على قاتلة البئر انظر الى المال الصادق فان في التوفيق بين التمس المذكورين في المقامين ما ذكره سائر الشرح فانه قال في الكفاية هذا يحتاج
ما ذكر قبل المعاقل من احتياط المتأخرين ان المرأة تدخل في تحمل مع العاقلة الا ان ذلك ليس باصل لرواية وانما هو احتياط لبعض المتأخرين ما ذكره سبها هو
اقتضاهما على وهو الاصح وهو اصل رواية محمد بن جرير السداسي وقال في شرح الدرر انهم لم يمسكوا خاتمة لما قبل كتاب المعاقل انه لو وجد قبيل في دار
ان قاتلة وتشترك العاقلة عند المتأخرين الا انهم لم يكونوا على رواية المتقدمين ان المرأة لا تدخل في احوال في صورة من الصور انتهى قال
في غاية البيان فان قلت قد قبل كتاب المعاقل ان التمس اذا وجد في قرية امرأة تجب القسامة عليها والدية عند ابي حنيفة انه ومحمد بن جرير فوجب ان لا يمسكوا
المتأخرون الى انها تشترك العاقلة في الدية فكيف لم تشركهم هنا قلت نعم ايضا لانها تشركهم في الدية على ما هو المخصوص من محمد بن جرير وانما تجوز للمتأخرين
في تلك المسئلة خاصة انتهى قال صاحب الغاية فان قلت هذا الجواب يمتنع على ايجاب القسامة عليها وفي ذلك تناقض لانه قال قبل بدوا القسامة
على جسي الى ان قال ولا امرأة ولا عبد وقال ههنا لو وجد قبيل في قرية امرأة فعند ابي حنيفة وجرح القسامة عليها كغيره الا ان ذلك تناقض
فاجوب ان ذلك ذكر في سياق قوله وان لم يكمل اهل الجماعة فمسيب كرت الايمان فمخاض لا يكمل اهل الجماعة فمسيب من الجسي المرأة والعبد لانهم ليسوا
من اهل النصرة واليهين على اهلها واما ما قاله الفيل وجب في قرية فوجب عليها القسامة لثقل ماها متحقق منها تبين من هذا ان القسامة اذا وجبت على الجماعة تعلق بالنظر
فمن كان ابدا لا يدخل ومن لا فلا يدخل الجسي والعبد والمرأة واذا وجبت على واحد تعلق بهتمه لثقل فمن كان من اهلها وجبت عليه ومن لا فلا لا يدخل المرأة الى
كلامه اقول فيه ايضا نظرا او لافلان كون ذلك ذكر في سياق قوله وان لم يكمل اهل الجماعة فمسيب كرت الايمان ممنوع بل ذلك سلة سبتادة مقصودة لبيان
على الاستقلال او لو كان مخاض لا يكمل اهل الجماعة فمسيب من الجسي واليهين والمرأة والعبد لان في صلاحيتهم القسامة مطلقا اى سواء كانوا منفيين الى غير
تشكيل الخمسين او كانوا منفردين وحدهم لزم ان يكون بيان حال الجسي واليهين والمرأة والعبد في امر القسامة عند كونه منفردين غير منفيين الى غير ذلك وكما كانت
في هذا الكتاب وكثير من الكتب المستبقة اذا فرض ان عدم الصلاحية للقسامة حال الانضمام الى الغير فكيف الخمسين لا يترجم عدم الصلاحية للقسامة حال
الانفراد وهو حاصل الجواب الذي ذكره لرفع التناقض بين المقامين في حق المرأة كما ترى واما ثانيا فلان ما ذكره من ان القسامة اذا وجبت على الجماعة تعلق
بالنصرة واذا وجبت على الواحد تعلق بهتمه لثقل من عند يات لا يساعده لثقل ولا يثقل ما عدم مساعدة لثقل فلان كل واحد من ترك النصرة واخالف لثقل
متحقق في كل واحدة من صورتى وجوب القسامة على الجماعة ووجوبها على الواحد فتعطل احداهما بالاولى والاخرى بالثاني دون العكس او كبحر كبحر ما عدم
مساعدة لثقل فلا نسلم كانوا ليهين وجوب القسامة والدية مطلقا بكل واحد من الاثنين المذكورين كما لا يخفى على من راجع المقدمات وقد مر الاشارة الى ذلك
في مواضع من نفس الكتاب وقد ذكر في قوله والكنافرتيا قلون فيما بينهم وان اختلفت مللهم لان الكفر كله مله واحدة قال بعض الفضلاء هذا يحتاج الى ما سبق في او
باب حياته المملوك ان اهل الفرية لا ينعاقلون فيما بينهم فوجب ان لا يمسكوا على النكاح على النكاح انتهى اقول يا لي بدوا الجواب قول المصنف انه هناك خلا عاقلة لم يقر
انهم رايه عاقلون فيما بينهم لان الكثرة المستقيمة المجرى على ما عرفت فالاولى في الجواب ان يقال الماد هناك فحق الوقوع اى لم يقع التناقل فيما بينهم والمرأة

انما هو

باب في حصة الوصية ما يحجب من ذلك وما يستحب منه وما يكون مرجعها عند

والوصية بهذا المعنى هي الحكم على ما فيها باستحبة غير واجبة وان القياس يابى جوازها فعلى هذا لا يكون بعض المسائل مثل سلك الوصية بحقوق المندرجين
حقوق العباد والمسائل المتعلقة بالوصي المذكورة في كتاب الوصايا بطريق التفضل لكن التحقيق ان هذا اللفظ كما انها موضوع في اشرع للمعنى المذكور
فيه ايضا للطلب شي من غير ليفعله بعد مائة فقط نقل هذا عن ميسوط شيخ الاسلام رحمه الله زاد في شرط استعمال لفظ الوصية باللام في المعنى الاول
وبالقي في المعنى الثاني فيمنع يكون ذلك في المسائل المذكورة على انها من فروع المعنى الثاني لا على سبيل التفضل الى هذا لفظه قول ابي حنيفة في المعنى الاول
فلان المتى يكون من فروع المعنى الثاني للمعنى المذكور انما هي المسائل المتعلقة بالوضع دون مسائل الوصية بحقوق الله تعالى وحقوق العباد فان استعمال
لفظ الوصية فيها باللام لا يابى ليقال اوصى بحقوق الله تعالى او بحقوق العباد ولا يقال اوصى اليها كما لا يخفى في حق تلك المسائل من كسائل
التي ذكرها من قبل اولم يشهدا شي من المعنيين المذكورين قط وانما نأينا فلان مسائل التبرعات الواقعة من الانسان في مرض موته بطريق التحية كونه
ايضا في كتاب الوصايا ومنه بالاعتق في المرض كما سيجي في الكتاب لا ريب في عدم شمول شي من المعنيين المذكورين لشي من تلك المسائل فبقى امر
التفضل في حق تلك المسائل كلها بالنظر الى دينك للمعنيين من ان كان ارتكاب جميعها في لفظ واحد تباعيل بعينه مع عدم محمول مشترك
عندها تحقيقا بان يتحقق كما عرجه ذلك القائل ثم اقول الوصية في تقضي عن امر التفضل في حق المسائل التي ذكرها ذلك القائل حل معنى الوصية بشرط ان يكون
صاحب البائع حيث قال واما بيان معنى الوصية فالوصية اسم لما اوجبه الموصي في ماله بعد موته وتغير بسمه ما ذكره صاحب الوقايع حيث قال هي ايجاب
بعد الموت فانما يشهدان بذلك المسائل كما لا يخفى على السامع والوصية في تقضي عن امر التفضل في حق مسائل كتاب الوصايا كلها من لم يتعلق به
المنجزات حل معنى الوصية بشرطه على ما نقله صاحب النهاية عن ابي الاصلاح حيث قال ذكر في الاصلح الوصية ما اوجبه الموصي في ماله بعد موته او مرضه
الذي مات فيه انتهى فافهم كل ما عرجه ما ذكر في كتاب الوصايا كما لا يخفى على ذي مسكة ثم ان سبب الوصية سبب سائر التبرعات وهو ارادة تخصيصها لغير
في الدنيا ووصول الدرجات العالية في العقبى وشرطها كون الموصي بالالتبرع وان لا يكون مديونا وكون الموصي له حياة وقت الوصية وان لم
يكن مولودا حتى اذا اوصى للبنين اذا كان موجودا حيا عند الوصية الصريح والافلا وانما يعرف حيوته في ذلك الوقت بان ولدت قبل ستة اشهر حيا وكونه
اجنبيا حتى ان الوصية للوارث لا يجوز الا باجازه الورثة وان لا يكون قائما لا وكون الموصي به شيئا قابلا للتبليك من التبرع بقدره من الموقوف حال حيوة
الموصي سواء كان موجودا في الحال او معدوما وان يكون بمقدار الثلث حتى انها لا تصح فيما زاد على الثلث كذا في النهاية ومنه في النهاية ايضا
بطريق الاجمال اقول في تصويره بل غلط اما اول افلا فيجعل من شرطها ان لا يكون الموصي مديونا مديونا ان يقيد بان يكون الدين مستغفرا بالتركه و
الشرط عند هذا الدين التقيد بغيره والدين المطلق كما خرج في البائع وغيره وانما نأينا فيجعل من شرطها كون الموصي له حياة وقت الوصية والشرط كونه موجودا وقت الوصية
لا كونه حيا في الاثرى انهم جعلوا الدليل على لولاه قبل ستة اشهر حيا وكونه قائما على وجوده حين وقت الوصية لا على حيوته في ذلك الوقت كما لا يخفى على الممارفين باحوال
في الرحم واصل ما يحجب من كونها ان تكون في مائة لمعتبرات خد بيان هذا الشرط ان يكون الموصي له حياة وقت الوصية بدون قيد محدود اصلها وانما نأينا فيجعل من شرطها
ان يكون للموصي بمقدار الثلث لا رايانا عليه فهو ليس بمديد على طلاقه فان الموصي اذا ترك مائة فانما تصح وصيته بازاد على الثلث ان لم يتركه الورثة وان اجازوه وصيته
بهذا اذا لم يتركه اثنان فصاعدا وصيته بازاد على الثلث حتى تحجب بالورثة انما اقرر في موضعنا من التقيد بمرتب بان يكون له وارث واخرى بان لا يجوز الوارث
باب في حصة الوصية ما يحجب من ذلك وما يستحب منه وما يكون مرجعها عند

قال الوصية غير واجبة وهي مستحبة والقياس بان جواز ملكه تملكه مضاف الى الحال ان المال ليس له ان يملكه من قبل ملكته
غير ان الحكماء اختلفوا في ان كان الاستحسان والحاجة للناس اليها فان كانا في غير ما يملكه مقصور في عمله فاذا عجز عنه المرض وخاف البليات يحتاج الى
تلافى بعض ما في حكمه من التفريط بجماله على وجه لو مضى فيه يتحقق مقصده المالك ولو انه ضياع البر يصره
الى مطلبه الحال وفي شرح الوصية ذلك فشرعنا ومثله في الاجارة بينه

والا يستحب وقال ثم ظاهر الابدال لغيره ان المراد ببيان ما يجوز منه وما يستحب من الحكم الظاهر كما صرحوا بان المراد ما ذكره بقوله الوصية غير واجبة وهي مستحبة فالاول
ايراده بالمراد والعاطفة انتهى اقول في فعل فاحش اما اذا قلنا ذلك سلكا التقدير في قول المصنف انه يجوز من ذلك وما يستحب منه حيث قال انما يجوز منه وما يجوز
ما يستحب منه وما لا يستحب ولا يذهب عليك انك التقرير ان صح في قوله يجوز من ذلك لا يصح في قوله وما يستحب منه اذ ليس في جنس الوصية ما ينعون بجواز وعدمه كما
لغيره لا يرفعان عن شيء فلم يبق من قبل الوصية شيء الا ما يجوز منه والما يجوز حتى يصلح ذلك لان يذكر بعد ما فان قيد كل منها بشي يخرج ما يستحب منه لا يبقى في ذلك
شيء نيا عما يجوز منه وما لا يجوز وما يستحب منه حتى يندرج فيما لا يستحب منه فيصنع تقديره لا يقال المراد بما يجوز انما هي الطرف في عدمه بجواز عدمه حتى طرف الفعل اصلا لا يجوز
المساوي حتى يكون ما قبله في جنس ما يستحب والاستحباب والوجوب واسطة بينهما فيجوز ان يكون المراد بما لا يستحب منه ما هو الواجب منه لا ان يقول نفى الاستحباب
يعم بجواز الوجوب عدمه حتى طرف الفعل اصلا فمن لم يزل ما لا يستحب منه على ما هو الواجب منه فقط حتى يجوز ان يراد به ذلك ولين سلم جواز ارادة ذلك به نفسه
معنى المتكلم اذ لم يزم حينئذ ان يدرج في عنوان الباب ما هو الواجب من الوصية فيما لم يذكره في اول الباب من
ان الوصية غير واجبة وهي مستحبة وبالحاجة لم يوجد لها التركيب محمل صحيح قط فالصواب ان لا تقدر في شيء من كلام المصنف به هنا فان صفات الوصية الشرعية هي الجواز
والاستحباب الرجوع عنها اى كبرها جوازها ونداء الصفات كلها حاصله ما ذكر في عنوان الباب صراحة فلا حاجة الى تقدير شيء اصلا حتى عدمه بجوازها فانه لا يكتفى
الغير الشرعية وعنوان الباب انما كان في صفة الوصية الشرعية نعم قد ذكر في اننا سأل الباب ما لا يجوز من الوصايا لكن الاجل اننا لا نرى ان يوجبه حكم من الوصايا الجائزة
الشرعية الا انه مقصود بالبيان بالذات كما هو الحال في مسائل سائر الكتب وانما نساها لان قوله لكن الظاهر كما صرحوا بان المراد به ما ذكره بقوله الوصية غير واجبة وهي
مستحبة ليس بسديد اذ لا نسلم ان الظاهر ذلك ولا نعم ان عدلوه صرح به وانما الذي صرحوا بان صفة الوصية في الشرع ما ذكره المصنف به بقوله الوصية غير واجبة وهي
مستحبة لان مراد المصنف به بالصفة في قوله باب في صفة الوصية هو الذي ذكره بقوله الوصية غير واجبة وهي مستحبة الا يرى انهم انما ذكروا ما صرحوا به عند بيان
متعلقات الوصية من حيثها وشرائطها وركناتها وحكمها وضممتها لا عند شرح قول المصنف به باب في صفة الوصية الى آخره وكما بين المتأخرين وانما نساها لان قوله
فالاولى ايراده بالمراد والعاطفة لا كما لا يصح اذ لو ادروه المصنف به بالمراد والعاطفة على فرض ان يكون المراد بالصفة في قوله باب في صفة الوصية ما ذكره بقوله الوصية
غير واجبة وهي مستحبة كما ذكره هذا القائل لصار معنى الكلام باب في صفة الوصية اى يستحب منه وفيما يجوز من ذلك وما يستحب منه فبمعنى قوله وما يستحب منه لغوا
من الكلام لكونه تكرارا محضا فكان هذا القائل منى قول المصنف به وما يستحب منه عند كونه قوله فالاولى ايراده بالمراد والعاطفة والعمرى العجيب من مثله قوله الوصية
غير واجبة وهي مستحبة اقول الحكم بالاستحباب على الوصية مطلقا لا يناسب امرنا في عنوان الباب من قوله ما يجوز من ذلك ما يستحب منه ولا ما سأل في كتابه من
ان الوصية بالثلث للاجنبي جائزة وبدون الثلث مستحبة ان كانت الوصية اغنيا الوصية من نصيبهم وان كانوا فقرا لا يستغنون بما يرثون فترك الوصية
اولى فكان الظاهر ان يقال الوصية غير واجبة بل هي مستحبة او جائزة اللهم الا ان يوجب قوله وهي مستحبة بان المراد به ان غاية امر بالاستحباب ودون الوجوب لانها
مستحبة على الاطلاق فكانه قال انما لا اتصل الى مرتبة الوجوب بل بقصارى امر بالاستحباب لكن يرد عليه ان نقص الوصية لحقوق الله تعالى كالصلوة والركعة
والصوم ونحو التي فوط فيها اذا اظهرنا واجبة كما صرح به الامام المصطفى في التبيين قال في الغاية اخذ من النماية قوله غير واجبة ورجوعه من يقول
ان الوصية للموالدين والاقربين اذا كانوا ممن لا يرثون فرض وبقوله من يقول الوصية واجبة على كل احد من له ثروة ويسار لقوله تعالى كتب عليكم ان حضر احدكم
الموت ان تتركوا غير الوصية للموالدين والاقربين والما قبل من ذلك فلو علمنا فرض ولما لم يفهم الاستحباب من نفى الوجوب جواز الا با جهة قال وهي مستحبة انتهى القول في قوله

٢٤١

مستحبة

من الكتاب

نقل

وقد تبقى المالكية بعد الموت باعتبار الحاجة كما في قدر التجهيز والدين وقد نطق به الكتاب وهو قول الله تعالى من بعد وصية يوصي بها أو دين والسنة وهو قول النبي عليه السلام ان الله تعالى يصدق عليكم بثلاث اموالكم في آخر اعمالكم زيادة لكم في اعمالكم تصونها حيث شئتم او قال حيث اجبتكم وعليه اجماع الامامة ثم نصم للاجنبي والثالث من غير اجازة الورثة لما سويوا وسنين ما هو الا فضل فيه انشاء الله تعالى

فول غير واجبة رد قول من يقول ان الوصية للوالدين والاقرين اذا كانوا مسلمين لا يرون فرض نظر لان الفرض غير الواجب عندنا اذا الفرض ثابت بدليل قطعي والواجب ثابت بدليل غني كما تقر في علم الاصول فلا يلزم من كون الوصية غير واجبة كونها غير فرض فكيف يحصل الرد بقوا الوصية غير واجبة تقول من يقول انهما فرض سنن حق الوالدين والاقرين بل الظاهر ان الرد قول من لا يوجب الوصية ثم ان اسلوبه به سامة ظاهرة اذا انظرنا في قوله لا شك ان كتابكم عليكم الاخرى مع القولين ان يكون الآية المذكورة دليلا عليها بل المتبادر ان تكون دليلا على فرضها ولا يخفى انها لا تصلح لان يكون دليلا على القول الثاني وصاحبها لهما في وان شاركته في ما خفي من الدليل المذكور عن مجموع القولين المعنويين الا انه ذكر دليلا آخر بعده من حيث قال في احوالنا عليه السلام لا يحل ارجل ان يوصي ما يملكه من يومه الا اذا كان له مال يريد الوصية فيه ان يثبت يثبتين الا ووصية مكتوبة عند راسه انتهى فجاز ان يحل الدليل الاول دليلا على القول الاول والدليل الثاني دليلا على القول الثاني بطريق التوزيع على اللفظ والنسبة المرتبة اما صاحب العناية فقد قصر الذكر على دليل واحد فقصر عن اظهر ان يحجب عن كل واحد من دليلي الخصمين ويستوفي في النهاية وغير ذلك علينا ان تذكره ههنا قوله وقد شبه المالكية بعد الموت باعتبار الحاجة كما في قدر التجهيز والدين قال صاحب العناية قوله وقد شبه المالكية بعد الموت جواب عن وجه القياس المذكور وتبقى اثره الشارح اعني اقول فيبحث اذا لم يصح الجواب عن وجه القياس المذكور بجواب المالكية بعد الموت فانه قال في وجه ولو ضمن الى حال قيامها بان قال ملاك عندا كان باطلا فخذ الاول فالاول من بقا المالكية بعد الموت انتفاء اولوية البطلان لا انتفاء نفس البطلان فلا يحسد في بقا التمس الا ان يتميل بان يقال معنى كونه جوا با عن وجه القياس مجرد تضمنه قبح مقتضاه المذكورة فيه وهي قوله لانه تملك مضاف الى حال زوال المالكية لا كونه جوا با قطعاً عن عرقه والا وجب ان يكون هذا الكلام محجوباً بتقسيم لوجه الاستحسان فانه لما كان محجوباً تجوز تملك مضاف الى حال زوال المالكية نوع استبعاد كون التملك فرع بقا الملك تدارك دفعه بان قال ان المالكية لا تزول عن الانسان بالكتابة بعد الموت

بل تبقى المالكية بعده في حق من يحتاج اليه كما في قدر التجهيز والدين ومنه الوصية بقدر الثلث قوله وقد نطق به الكتاب وهو قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين قال صاحب العناية وقد استدل ابو بكر الرازي على نسخ قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقرين بهذه الآية وقد ذكره الامام الحنفى في فخر الاسلام في اصوله وقد قرناه في التفسير بان الله تعالى رتب الموارث على وصية منكرة والوصية الاولى كانت معمودة فانهما الوصية للوالدين فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث لربطت هذه الوصية عليها وبين هذا المقدار بعد المقدار المفروض لان كل محل بيان ما فرض للوالدين يثبت رتبها على وصية منكرة دل ان الوصية المفروضة لم تنطبق لازمة بل بعداى وصية كانت نصيبها ذلك المقدار وذلك لانه لم يتلزم انتفاء وجوب الوصية المفروضة واذا انتسخ الوجوب انتسخ الجواز عندنا انتهى اقول يروى عليه ان هذا لا يدل على ان الوصية الاولى لم تنطبق لازمة فان الموارث وان لم ترتب في هذه الآية على الوصية الاولى المعمودة لكانت ترتب على وصية مطلقة حيث قيل من بعد وصية يوصي بها فقد ثبت تلك الوصية الاولى ايضا تحت اطلاق هذه الوصية المنكرة فمن اين يلزم انتفاء وجوب الوصية الاولى حتى يلزم انتساخ الآية الاولى بهذه الآية وفائدة ترتيب الموارث على الوصية المطلقة دون الوصية الاولى المعمودة فقط اعادة ما ذكر الموارث عن الوصية الشريعة ايضا كما هو المذهب في مقدار الثلث وعن هذا ورد القاضي البغياوى في تفسيره الآية الاولى على من قال كان هذا الحكم في غير الاسلام فنسخ باية الموارث بان قال في نظر لان آية الموارث لا تعارض بل تؤكد من حيث انها يدل على تقديم الوصية مطلقا

قال يجوز ما زاد على الثلث لقول النبي عليه السلام في حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه الثلث والثلث كثير بعد ما بقي وصيته بالكل والنصف وكان من الورثة وهذا لأنه انعقد سبب الزوال إليهم وهو استغناؤه عن المال فلا يجب تعلقهم به إلا أن الشرع لم يظهر في حق الأجانب بعد الثلث ليتدلرك تقصيره على ما بيناه وأظهر في حق الورثة لأن الظاهر أنك تصدق به عليهم حتى لا ينطق من إلا بما على ما بيناه وقد جاء في الحديث الحيف في الوصية من أكبر الكبائر وقصره بالثلاثة على الثلث وبالوصية للوارث **قال** لأن يجيزها الورثة بعد موته وهم كذا لأن الامتناع لهم وهم أسقطون ولا معتبر بأجازتهم في حال حيوتهم لأنها قبل شوت الحق تنبذت عند الموت فكان لهم أن يردوه بعد فأنه لا يبعد الموت لأنه بعد شوت الحق فليس لهم أن يرجعوا عنه

ثم إن بعض الفقهاء رد قول صاحب الغاية لرتب هذه الوصية عليها في قوله فإذ كانت تلك الوصية باقية مع الميراث لرتب هذه الوصية عليها حيث قال الأصل هنا سواء والعبرة بالحيثية لرتب عليها انتهى أقول إنما السامى نفسه لأن مراد صاحب الغاية بهذه الوصية في قوله لرتب هذه الوصية هو الميراث ومراده بالوصية هنا وصية بعد الوصية لمسا كما في قوله تلك الوصية ما غير الميراث الوصية ما لا يملكه الله تعالى قال في أول آية الميراث يؤسركم الله في أولادكم قال المفسرون أي بأمركم ولعبدكم في ميراثكم ثم قال تعالى في آخر تلك الآية وصية من الله فكم يكن في العبارة المذكورة سهو بل كان فيها لطافة وحسن قوله ولا يجوز ما زاد على الثلث لقول عليه السلام في حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه الثلث والثلث كثير بعد ما بقي وصيته بالكل والنصف قال بعض المتأخرين يعني أن هذا الحديث دل على عدم جواز الوصية بما زاد على الثلث مراده وقوله عليه السلام أن الله تعالى تصدق عليكم بثلاث أموالكم إلى آخره وإن دل عليه أيضا لأنه دل على جواز الوصية بالثلث على ما في القياس فبقي ما فاقوه على الأصل لكن لا بطريق الضرر ولهذا استدلل عليه بهذا دون ذلك انتهى أقول ليس هذا البديهي إذ لا يخفى عليك أن قوله عليه السلام أن الله تصدق عليكم بثلاث أموالكم إلى آخره لا يدل على عدم جواز الوصية بما زاد على الثلث لاحتضاره وهو ظاهر ولا دلالة لأن مفهوم الخالفة غير متغير عندنا كما عرفنا ونما يدل على جواز الوصية بالثلث فجواز الوصية بما زاد على الثلث وعدم جواز ما يسكت عنها بالنظر إلى ذلك الحديث فلا معنى لقوله وقوله عليه السلام أن الله تصدق عليكم بثلاث أموالكم إلى آخره وإن دل عليه أيضا ولا وجه لتحليل ذلك لقوله لأنه دل على جواز الوصية بالثلث على خلاف القياس فبقي ما فاقوه على الأصل فان بقا فاقوه على أصل القياس ليس يردول ذلك الحديث وأصلها وانما هو مقتضى القياس فلا مجال للاستدلال على عدم جواز الوصية بما زاد على الثلث بذلك الحديث وقال ذلك لبعضهم لأن تعاضل أن يقول نفى جواز الوصية بالكل النصف أثبات جوازها بالثلث أن القول بالنصف لا يدل على رتبة على نفى جوازها بما بين النصف والثلث فالرجوع إلى الأصل في هذا المقدار ضروري في الاستدلال بحديث سعد أيضا انتهى أقول هذا أيضا ليس تمام لأن نفى جواز الوصية بالكل والنصف وأثبت جوازها بالثلث وإن لم يدل على نفى جوازها بما بين النصف والثلث إلا أن قوله عليه السلام والثلث كثير بعد ما بقي وصيته بالكل والنصف على تقدير عطف الثلث أو الثلث أو بالفق على أنه مبتدأ وخبر دون أخير أي الثلث كان أو على أنه فاعل مخدوف لفعل أي كفيكم الثلث يدل على نفى الزيادة على الثلث قال المراد بأن الثلث كثير لا يجوز التجاوز عنه إذ لا فائدة في ذكر قوله والثلث كثير بعد قوله الثلث سوى نفى جواز التجاوز عن الثلث فبقي عليه الامحالة وقد اشار إليه المصنف في تفسيره حيث قال لقوله عليه السلام في حديث سعد رضي الله عنه نقول ذلك القائل فالرجوع إلى الأصل في هذا المقدار ضروري في الاستدلال بحديث سعد رضي الله عنه أيضا منقوع قوله ولأنه حق الورثة وهذا لأنه انعقد سبب الزوال إليهم وهو استغناؤه عن المال فوجب تعلقهم به وأوصيه صاحب الكافي بأن قال ولأنه انعقد سبب زوال العلم عنه إلى غيره لأن المرض سبب لموت وبالموت يزول ملكه لاستغناؤه عنه وتوحيق السبب الزوال من كل وجه فإذا انعقد ثبت ضرب حق انتهى أقول في هذا التحليل تصور لاندنا شيئا فإذا وقعت وصية حال مرضه لانيما إذا وقعت حال صحته أو لا يقع سبب الزوال إليهم في حال صحته لعدم استغناؤه عن المال في حال صحته فلا توجب وصيته في ملك حاله تعلقهم به فالأولى في تحليل هذه المسئلة ما ذكره صاحب البائع حيث قال ولأن الوصية بالمال إيجاب الملك عند الوصية وعند الموت حق الورثة متعلق بملكه لا في دار الثلث فإلا يؤول إلى زيادة على الثلث فيقتضي إبطال حكمه وذلك لا يجوز من غير إجازتهم وسواء كانت وصيته في المرض أو في الصحة لأن الوصية إيجاب مضاف إلى زمان الموت فتعبر وقت الموت لا وقت حدوث الكلام إلى هنا فنظرت في قوله لا أن يجيزه الورثة بعد موته وهم كذا يستثنون قوله ولا يجوز ما زاد على الثلث قال بعض المتأخرين في شرح قوله ولا يجوز ما زاد على الثلث أراد لا يجوز في حق الغضل على الثلث بل في حق الثلث فقط لأنه لا يجوز منه الوصية أصلا وقال هنا فان قلت كيف جاز أعمال اللفظ الواحد في

فصل في الوصية

فصل في الوصية

لان الساقط متلاش غاية الا انه يستند عند الاجازة لكن الاستناد يظهر في حق القائم وهذا قد مضى دلتا

بعض ملوكه دون بعض باي توجيه امكن لك حتى جازت في الثلث وطلبت في الفصل ان يردوا قلت يجعله في حكم وصايا مستعدة لان يجعل مثلاً قوله استندوا وصيتهم
 بتلشي مالي في قوة اوصيت له بثلثه وثلثه الآخر يجعل قوله اوصيت له بثلثه وثلثه الا ان يقال اوصيت له بثلثه وثلثه الا ان يقال اوصيت له بثلثه وثلثه الا ان يقال اوصيت له بثلثه وثلثه
 الى غير ذلك صيانة النظام عاقل من الغاية ما امكن وحذر عن البطال حتى يمكن اثباته بعد صدق عاقل بل ينفذ بغير صحة بغير من التاويل فقدر فان نهما ما به منهم
 انتهى اقول حسب انه اتي ما يرميهم بوقف عليه معنى المقام ولم ير انما اركب شططا فان صحة بعض اجزاءه او احدى او بعض آخر منه ليس يستبعد لا بحسب
 النقل ولا بحسب الثقة الا يرى انهم صرحوا بان اذ اجمع بين عبد و عبد بنى بجمع بين عبد ومكاتب او ام ولد فيه صح البيع في البيع بصفة الشراء
 وقد فاضلهم اليه من المدير او المكاتب او ام الولد بناء على ان الفساو يقدر انفسه فلا يتعدى الى الاخر وكذا الحال فيما اجمع بين الاجنبية واخله في النكاح فلهذا
 بحسب النقل انما يلزم ان لو كان محل الصحة والفساد واحدا واما اذا كان مستقدا بان كان محل الصحة بعضا من شي خفي اجزاءه وحمل النساء وبعضا آخر منه كما في
 فيه فلا محذور فيه عظاما اصلا فلا وجه يجعل وصية واحدة في حكم وصايا مستعدة بل امر ذاع اليه وصايا ككلام عاقل عن الانعاما امكن وانحذر عن البطال حتى يمكن اثباته
 بعد صدق عاقل مما لا يدعيه اصلا فيما نحن فيه لان الفساو الوصية في الفصل عن الثلث اذ ارده الوثيرة واثباتها في مقدار الثلث ضروري على مقتضى الشرع سواء
 جعلت وصية بازاد على الثلث بكلام واحد في حكم وصايا مستعدة او البقية على جملها الظاهر من كلامه وبالحكمة اذ هو ليس بذلك بعض نهامه ونحو الاصل
 كما ترى قوله لان الساقط متلاش قال الشرح قاطبة قول المصنف في التعليل لقوله فكان لهم ان يردوه بعد وفاته وتقريره لان اجازتهم في ذلك الوقت
 كانت ساقطة لعدم مصداقها محلهما والساقط متلاش فاجازتهم متلاشية فكان لهم ان يردوه بعد الموت ما اجازوه في حال حيوة المورث انتهى اقول فيه
 اشكال اما اذا افلانا لادوجه لان يقال ان اجازتهم في حال حيوة المورث ساقطة لان اجازتهم في ذلك الوقت غير مستقيمة اصلا كما صح به فيما قبل وبينه
 والسقوط انما يستعمل في المثلثات واعتبار في الاصل لكن زال ذلك للذاع الا يرى انه لا يقال سقط حتى غير الوارث عن مال المورث بل يقال لم يستبق
 حقه اصلا واما ثانيا فلانه يلزم لفصل بين المدعي ودليله على تقدير كون قوله المذكور تعليل لما ذكره بحسب اخره مع دليلها وهي قوله بخلاف العبد الموت
 لانه بعد ثبوت الحق فليس لهم ان يرجعوا عنه ولا يخفى ركائز وبوجهه عن شأن المصنف ره واتي عندي ان قول المصنف ره في التعليل لقوله قبله ليس لهم ان
 يرجعوا عنه يعني ان اجازتهم بعد الموت اسقاط تختم بعد ثبوت الساقط متلاش لما يعود فلم تيسر لهم الرجوع عنه فحينئذ ينظم اللفظ والحق كما لا يخفى قوله في غاية الا
 انه يستند عند الاجازة وفي بعض النسخ عند الاستنساخ لكن الاستناد يظهر في القائم وهذا قد مضى واما في جواب عن شبهة رد على هذا التقدير وهي ان حق الوثيرة
 وان ثبت عند الموت الا انه يستند الى اول المرض فيما لموت فيطرح حكمهم كان ما يتاقل الموت فحينئذ ان يصير اجازتهم في حال حيوة المورث بمنزلة اجازتهم بعد
 بسبب الاستناد فاجاب بان الاستناد انما يظهر في القائم كما في الحقوق والموقوفات اجازتها الاجازة فانها تصح اذا كان المحقق وعليه قائما وكشوت الملك في
 المحضوب عند ادائه الضمان وهذا هي ما نحن فيه من الاجازة في حال حيوة المورث قد مضى وتلاشي كونه لغوا وقتئذ لم يكن قائما فلا يظهر في حقه الاستناد
 خلاصة ما في عامة الشرح والى هذا التقرير انما يظهر للاسلام في مبسوطه كما فصل في النهاية قال صاحب العناية في تقرير السوال والجواب هنا فان قيل
 لا يلزم عدم مصداقه لاجل فان حق الوثيرة ثبت في مال المورث من اول المرض حتى يمنع عن المشرق في الثلثين فلما مات ظهرها حادفت محلها فصار كاجازتهم
 بعد موت المورث بسبب الاستناد اجاب بقوله غاية الامر يعني ان حكمه وان استند الى اول المرض لكن الاستناد يظهر في القائم يعني كافي العقود الشبهة
 في اجازتها الاجازة وكشوت الملك في انصب عند ادائه الضمان فان الملك ثبت فيما استند الى اول العقد والنجس ونه اعمى ما نحن فيه من الاجازة

فان

فان

فان

فان

والاقرار للمريض بالوارث على نفسه لانه تصرف في الحال فيعتبر ذلك وقت الاقرار قال لان الجرحى والورثة يبرهنون هذا الاستثناء
فيكون ما كان له من متاع حكمهم حتى يبايعواهم ولو اجاز بعض من بعدهم على الجرحى ليقبل حصته كونه عليه وبطل الحق بالسلب

على كل الوصية بتاويل الايضاح وقال صاحب الغاية اي على عكس الوصية بتاويل الايضاح المذكور وروى عليه التاويل الثاني بعض الفضلاء بان قال الوصية
هي المذكورة بانها لا تكون نافذة الا اذا ذكر انتي اقول رده ساقط لان الوصية انما يكون في المذكور فلا يجوز ان تاتي لا المذكور وان لو كان الالف واللام في اسم
المفعول حرف التعريف وقد تقر في علم الادب ان الالف واللام في اسم الفاعل واسم المفعول عن غير الماضي من مائة مائة العربية اسم محمول لاحرف تليها
وملئة اسم فاعل او مفعول فيمنع لفظ المذكور في معنى ما ذكره في غير الماضي في اسم المفعول الذي هو الالف واللام ولا يلزمهما حق تارة الثانية
بصلة لعدم علامته الثانية في لفظ ذلك الموصول فانه في الالف مفرده كمرساة للشيء والجمع والموت ايضا كلفظة ما ذكره من كماله حواجر انهم يحرمون ما فيها بالمتبادر
المعنى المادى كذا هو وهو الوصية لكن الامر في كلمة ما ايضا كذلك فلا فرق بين المذكور وما ذكره في جواز ذكر الصلة نظر الى لفظ الموصول وجواز تأنيده نظر الى المعنى
المراد بالموصول وعن نهري ثقات اهل العربية لو كان الموت التي عجزنا بغيره المذكور واسم الاشارة اليه في مواضع تسمى من كتب علم البعثة بل في النسخ
ايضا بالمذكور كما لو لو نسبها لغيره غير فرق ثم ان كان المراد بقوله بتاويل المذكور في المثال هذا القام ان يقال بتاويل الشيء المذكور على ان يقدر الموصوف
المذكور كان الامر سهل وارتفع الاستدراك بالكلية ثم ان الشرح فاطية فالواقي تفسير قول المصنف واقرا للمريض للوارث على عكس ما ينعبر في الاقرار للوارث وقت
الاقرار لا وقت الموت قال صاحب الغاية بعد ذلك ان اعتبار وقت الاقرار دون الموت ليس على اطلاع من ذلك اذ كان كونه وارثا بسبب حادث واما اذا
كونه وارثا بسبب كان وقت الاقرار فيكونه وارثا وقت الموت ايضا ثم بين ذلك في مريض اقر لانيه الصديق فاعتق خات الاب حيث صح الاقرار لان الوصية
تثبت بسبب حادث وهو الاتفاق وقبله كان عبدا وكسب الصديق لولاه هذا الاقرار في المعنى حصل للمولى وهو محقق فلا يبطل بصيرورة الابن وارثا بسبب حادث
ولو اقر لانيه ولابن ثم مات الابن قبله حتى صار الاخ وارثا بطل اقراره عندئذ لانه كان وارثا بسبب قائم وقت الاقرار تبين ان اقراره حصل لوارثه وذلك
بطل به حاصل ما ذكره وقال صاحب الغاية بعد ذلك ما ذكره في النهاية على الوجه المروي وروى ان اطلاق المصنف به يعني عن كمال التطويل وذلك لان
يعني في اقرار المريض لغيره ان يقر له بالثمن لانه لو كان له ثمن لكان له ثمن في الاقرار ولو كان له ثمن في الاقرار لكان له ثمن في الاقرار ولو كان له ثمن في الاقرار لكان له ثمن في الاقرار
بطل انتهى فلي نظر لان اقرار التوسيل كمن اراد المصنف بالوارث ما يحرمه بطل المحرم ليس بياذله كان اده بالوارث هذا ذلك لان كانه بنى قوله لانيه كونه وارثا غير
وارث وقت الموت لا وقت الوصية ايضا ذلك والا لم يتم قوله واقرا للمريض للوارث عكسه فان امر الانكاس انما تحقيق عند اتحاد المراد بالوارث في الموت
ولو كان مراده بالوارث هناك ايضا ذلك لفسد المعنى اذ لا يخفى ان الوصية اذا كان محجوبا عن الميراث عند موت الموصي يجوز الوصية له كما يدل عليه طحا
ما ذكره الامام خاتمي في فتاواه ونقله الشرح باسمه ثم من قبل وهو انه لو اوصى للاخوته الثلاثة المتفرقين ولابن جازت الوصية لهم بالسوية اطلاقا لا
لايرثون مع الابن فان كانت له بنت مكان الابن جازت الوصية للاخ لاب ولالاخ لام ومطلت للاخ لاب وام لانه يرث مع البنت وان لم يكن له ابن
ولابنت كانت الوصية للاخ لاب لانه لا يرث ومطلت للاخ لاب وام ولالاخ لام لانها يرث منه انتهى فظهر ان المراد بالوارث هنا ابنته لدارث بالفعل بان
لا يكون محروما ولا محجوبا فاصبح الى التفسير في صورته الاقرار بما ذكره صاحب الغاية ثم ان صاحب الغاية رحمه الله صرح بانها هي الواجبة خاتمي قال في صياغة ابحاث الصنف في الوصية
اقراره بدين وهو نصراني او عبد ثم سلم الابن او عتق العبد ثم مات الرجل فالاقرار باطل لان من اقر كان سبب التهمة بينهما فاما ما هو القرابة التي صار بها وارثا
في ثانی الحال ثم قال فمن هنا عرفت ان ما ذكره بعضهم في شرحه سهو منه لا يصح نقله وهو انه قال اقراره بدين وابنه عبد ثم عتق ثم مات الاب يومئذ يرث
فاقراره بالدين جائز لان كسب العبد لولاه هذا الاقرار حصل من المريض في المعنى للمولى والمولى اصنى منه انتهى اقول بالسبب هنا صاحب الغاية نفسه

فان يقول الوصية بعد الموت فاقبلها الموصي له في حال حيوة او بعد موته فان كان باطلا لان ثبوت حكمه بعد الموت لتعلقه به فلا يقرب قباكه ولا يقرب قبل الصدق قال ويستحب ان يوصي الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة غائبة او فقرا لان في التقصيص صلة القريب بترك ماله عليهم ثلاث استكمالات الثلث لانه استيفاء تمام حقه فلا صلة ولا مئة ثم الوصية باقل الثلث او بالثمن او بالثلث او بالورثة فقره ولا يستغنون بما يرون من الثلث اولى لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح هو ان يوصي من عناية حق الفقراء والقرباء بجميعها

في الفرض وانما سئل على بطلانها الى هنا لفظ الجرح فاسم ثم ان صاحب الدرر والفرقان ذكر التوفيق ان المذكور في عامة الكتب وغراه الى الكافي في الوصية قال اقول لا يخفى بعده بل وجب التوفيق ما يدل عليه قول الجرح الصغير وهو في دارهم فانه اختار عن جبري ليس في دارهم وهو المستامن فان لم يكن في دارهم في دارهم من قباكه فاما خلاص المستامن فانه ليس كذلك وهو المراد ما ذكرني السير الكبير انتهى كلامه اقول هذا كلام صحيح فان لفظ السير الكبير على ما نقله صاحب الجرح ولو سلم جبري في دارهم في دارهم لا يجزئ انتهى فكيف يمكن ان يكون المستامن هو المراد ما ذكرني السير الكبير قوله وقبول الوصية بعد الموت فان قبلها الموصي

في حال حيوة او بعد موته فان كان باطلا لان ثبوت حكمه بعد الموت لتعلقه به فلا يقرب قباكه ولا يقرب قبل الصدق قال ويستحب ان يوصي الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة غائبة او فقرا لان في التقصيص صلة القريب بترك ماله عليهم ثلاث استكمالات الثلث لانه استيفاء تمام حقه فلا صلة ولا مئة ثم الوصية باقل الثلث او بالثمن او بالثلث او بالورثة فقره ولا يستغنون بما يرون من الثلث اولى لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح هو ان يوصي من عناية حق الفقراء والقرباء بجميعها

في حال حيوة او بعد موته فان كان باطلا لان ثبوت حكمه بعد الموت لتعلقه به فلا يقرب قباكه ولا يقرب قبل الصدق قال ويستحب ان يوصي الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة غائبة او فقرا لان في التقصيص صلة القريب بترك ماله عليهم ثلاث استكمالات الثلث لانه استيفاء تمام حقه فلا صلة ولا مئة ثم الوصية باقل الثلث او بالثمن او بالثلث او بالورثة فقره ولا يستغنون بما يرون من الثلث اولى لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح هو ان يوصي من عناية حق الفقراء والقرباء بجميعها

في حال حيوة او بعد موته فان كان باطلا لان ثبوت حكمه بعد الموت لتعلقه به فلا يقرب قباكه ولا يقرب قبل الصدق قال ويستحب ان يوصي الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة غائبة او فقرا لان في التقصيص صلة القريب بترك ماله عليهم ثلاث استكمالات الثلث لانه استيفاء تمام حقه فلا صلة ولا مئة ثم الوصية باقل الثلث او بالثمن او بالثلث او بالورثة فقره ولا يستغنون بما يرون من الثلث اولى لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح هو ان يوصي من عناية حق الفقراء والقرباء بجميعها

في حال حيوة او بعد موته فان كان باطلا لان ثبوت حكمه بعد الموت لتعلقه به فلا يقرب قباكه ولا يقرب قبل الصدق قال ويستحب ان يوصي الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة غائبة او فقرا لان في التقصيص صلة القريب بترك ماله عليهم ثلاث استكمالات الثلث لانه استيفاء تمام حقه فلا صلة ولا مئة ثم الوصية باقل الثلث او بالثمن او بالثلث او بالورثة فقره ولا يستغنون بما يرون من الثلث اولى لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح هو ان يوصي من عناية حق الفقراء والقرباء بجميعها

في حال حيوة او بعد موته فان كان باطلا لان ثبوت حكمه بعد الموت لتعلقه به فلا يقرب قباكه ولا يقرب قبل الصدق قال ويستحب ان يوصي الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة غائبة او فقرا لان في التقصيص صلة القريب بترك ماله عليهم ثلاث استكمالات الثلث لانه استيفاء تمام حقه فلا صلة ولا مئة ثم الوصية باقل الثلث او بالثمن او بالثلث او بالورثة فقره ولا يستغنون بما يرون من الثلث اولى لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح هو ان يوصي من عناية حق الفقراء والقرباء بجميعها

في حال حيوة او بعد موته فان كان باطلا لان ثبوت حكمه بعد الموت لتعلقه به فلا يقرب قباكه ولا يقرب قبل الصدق قال ويستحب ان يوصي الانسان بدون الثلث سواء كانت الورثة غائبة او فقرا لان في التقصيص صلة القريب بترك ماله عليهم ثلاث استكمالات الثلث لانه استيفاء تمام حقه فلا صلة ولا مئة ثم الوصية باقل الثلث او بالثمن او بالثلث او بالورثة فقره ولا يستغنون بما يرون من الثلث اولى لما فيه من الصدقة على القريب وقد قال عليه السلام افضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح هو ان يوصي من عناية حق الفقراء والقرباء بجميعها

وجعل في الثوب بالترك على مائة كما بينا في المختار في النفقة والعهر والنظر الى اوضاع التصرفات كما انما يتفق بحكم الحال اعتبر به على
 فانه لا يملكه ولا يصيبه وان كان يتفق بالغاي بعض المختار ولكن الموصي جومات بعد اكله لعدله كما عليه وقت المباشرة ولا يملكه
 اذا قال انه ادرت ثلث مال فلان وصية له بصور اهليته فلا يملكه تجديدا وتعليقا كما في الطلاق والحقاق بخلاف العبد للمالك
 لان اهليته مستتمة والمناحق للمولى تقع اضافته الى حال سقوطه قال لا تقسم وصية للمكاتب ان تركه فذلك ان كان له ان يبيع نفسه
 قول الحنفية في ان لا تقسم هذه الصيغة اذا كان له ان يبيع نفسه فذلك ان كان له ان يبيع نفسه فذلك ان كان له ان يبيع نفسه

الراوي نقله عنه وقوله انه اوصى لانه علم بال لا ياتي في ان يكون ما يتعلق تجديده وامر وقته انتهى اقول ليس انك اجواب بسريه ما اذا قلنا انك انما انظر الى
 في الاثر المروى جازا عن كماله باننا لم نسمع على بلوغه زمان كذا كان معنى الترخيص فيه وادنى ذلك انما لم يزل غير واقع في اصل القصة فلو كان الراوي نقله عنه انتهى
 لازم ان يكون في مسئلة ولا يخفى ما فيه وانما فلان قوله وقوله انه اوصى لانه علم بال لا ياتي في ان يكون ما يتعلق تجديده وامر وقته منوع جدا فان معنى اوصى
 له بال كذا ياء وما يتعلق تجديده وامر وقته ان يكون له ان يبيع نفسه فذلك ان كان له ان يبيع نفسه فذلك ان كان له ان يبيع نفسه
 لان معنى اوصى اليه جلد وصية فخره ان يكون انبعمه وصية في تجديده وامر وقته ولما كان المروى في ذلك انه اوصى لانه علم بال كذا ياء وما يتعلق تجديده وامر وقته
 وهو جرح الثواب بالترك على ورثة كما بيناه قال في النهاية قوله وهو جرح الثواب جواب عن قوله ولا ننظر الى صرفه الى نفسه في نيل الرضى وقوله كما بيناه اشارة الى قوله
 اولى لما فيه من الصدقة على القريب الى آخره فانه لغيره اما فضيلة الترك في الثواب او تساويهما فيه انتهى اقول فيه اشكال لانه ان اراد ان قوله كما بيناه اشارة
 الى قوله فالترك اولى لما فيه من الصدقة الى آخره اى الى آخر تحليل تلك المسئلة وهو ما ينبغي عند قوله وان كانوا اغنيا يلزم ان لا يتم كلامه كالمصنف به هنا فانه اذا
 ينشئ في صورته ان كانت الورثة خسر فلا يخصص الجواب عن قول الشافعي جرح ولا ننظر الى صرفه الى نفسه في نيل الرضى في صورته ان كانوا اغنيا ويلزم ان لا يتم
 قول الشافعي فانه لغيره اما فضيلة الترك في الثواب او تساويهما فيه اذا افاضت متعينة حينئذ فلا معنى للتوريد وان اراد بقوله الى آخره الى قوله والموصي به يملك
 القول ليمتثل في صورته ان كانوا اغنيا يلزم ان لا يخرجى كلامه كالمصنف به هنا وكلام الشارح ايضا في صورته ان كانوا اغنيا الا على القول الضعيف
 المذكور من انك يقبل وهو التحريم الوصية وتركها على القول المختار المذكور هناك او لا وهو كون الوصية اولى من تركها وبالحجة لا يخفى المقام على كل حال
 عن نوع الاختلاف في بعض المتأخرين هنا فنقول في النهاية وفيه ان لا يكتفى على قول ضعيف كما سبق ولا حاجة اليه في التصديق اقول في قوله ولا حاجة اليه في التصديق وليس يصح
 اذا افاضت في الترك في صورته ان كانت الورثة اغنيا بل الا فضيلة فيها للموصية على القول المختار او الوصية وتركها لسان فيها على القول الضعيف كما
 فيما سبق والمقصود منها هو الجواب عن قول الشافعي جرح ولا ننظر الى صرفه الى نفسه في نيل الرضى والارباب انك المقصود ولا يحصل بقول المصنف به هنا
 محرز الثواب بالترك على ورثة في صورته ان كانوا اغنيا الا بالثبوت بالقول الضعيف في تلك المسئلة وهو تساوي الوصية وتركها او على القول المختار
 فيما يكون الوصية افضل فلا يستتبع احراز الثواب تركها فثبت الحاجة الى ذكر الشافعي ليمتثل الجواب بالنظر الى تلك الصورة ايضا وعن هذا اورد بعض الفضلاء
 على ما في النهاية ما اورد ذلك لبعض ولم يذكر المقدمة القائمة ولا حاجة اليه في المقصود حيث قال فيه بحث فان التساوي فيه ضعيف ولذلك اورد المصنف
 بصيغة التعريف قوله ويجوز الوصية للمولى باطل اذا وضع لاقبل من ستة اشهر وقت الوصية اى يجوز الوصية للمولى ان يقول اوصيت بثلث مال لما
 بطن فلانة وبالحال كما اذا اوصى بما في بطن جارية ولم يكن منه لكن بشرط ان يعلم انه موجود في البطن وقت الوصية له او به بان جازت به الاقل من ستة
 اشهر من وقت الوصية على ما ذكره الطحاوي ومحمد الاسديجاني في شرح الكافي واختاره المصنف به اومن وقت موت الموصي بان جازت به الاقل من ستة اشهر
 من وقت موته على ما ذكره الفقيه ابو الليث في مكنة الوصايا والا امام الاستيغاني في شرح الطحاوي واختاره صاحب النماية نهرا بزيادة ما في الغاية وغاية
 جال بعض المتأخرين بعد ان شرح المقام بهذا المنوال اقول ليس معنى هذا الاختلاف على الاختلاف في انه بل كفي في صحة الوصية وجود الموصي له وبوقت
 موت الموصي او لا يبرع ذلك من وجوبها وقت الوصية ايضا لا اتفاقا مشائخنا على ان لا يلحقها وجودها وقت الموت فقط لا وقت الوصية ايضا
 لانها تملك بعد الموت فلا يبرع وجودها اذ ذاك دون وقت الايجاب بل لعل ما ذكره الامام فاضل خان وسيجي ايضا انه لو قال اوصيت بثلث مالي

الراوي

القول

قال في الوصية الأولى المثل الذي وضعه كاتل مستنداً على مقتضى الوصية أما الأول فلأن الوصية استخلاف من جهة كانه يجعله خليفة في بعض المال المثلين
فلم يخلفه في ذلك فكذا في الوصية الثانية لانه يترك بالاختلاف من معنى التعليك بخلاف الحبة لانها تملأ في حبة واحدة لا في حبة واحدة بل في حبة واحدة

فلان وليس له مال ثم استفاد ما لا كان للموصي ثم لم يترك ما يترك ويدل على ما ذكره صاحب المحيط فلما من الاسل انه اذا اوصى ثلثت ماله لثلاث فلان وليس فلان
ابن يوم الوصية ثم ثبت لنبون بعد ذلك ومات الموصي كان الثلث الذين حدثوا من بينه فبين ان نشاء الاختلاف ليس بذلك بل خصوصية في المسألة غير
الاشاوي ولم يثبت لما غيره وهي ان المفهوم عرفاً ولغة اذا قيل اوصيت لمالي بطناً بكذا كونه موجوداً في بطناً وفقد لان المعنى لما ثبتت وتحقق في بطناً في بطناً
الى هنا كما تم ذلك لبعض اقوال فيه احتمال فاحتمل فان قوله لا تفرق مشايخنا على ان الشرط لصحتها وجودها وقت الموت فقط لا وقت الوصية منصوصاً
كذلك وقد وضع في المحيط والذخيرة فصل عن هذه لبيان ان الشرط لصحة الايجاب في الوصايا وجود الموصي به يوم موت الموصي او وجوده يوم الوصية فيذكر بانها
هذا الفصل ان الموصي به اذا كان معنياً بصحة الايجاب وجوده يوم الوصية حتى ان من اوصى لسان بعين لا يترك ثم لم يترك يوم ما من الميراث لا يقع الوصية
واذا كان بعين الموصي به في مال الموصي يوم الوصية فالوصية تنطبق به حتى اذا ملك ذلك بعين تبطل الوصية ومتى كان الموصي به غير معين وهو شائع في
بعض المسائل فكذا في ذلك لصحة الايجاب وجود الموصي به يوم الوصية ويتعلق الوصية به فلو قال اوصيت لك بثلث نخمي او بشاة من نخمي وليس في ملكه يوم الوصية
لا تصح الوصية حتى لو وجدت للموصي اغنام بعد ذلك قبل ان يموت لا يكون للموصي له من الاغنام ما احدثه شيء ومتى كان الموصي به غير معين وهو شائع في بعض المسائل
يتبع لصحة الايجاب وجود الموصي به يوم موت الموصي فاذا اوصى لرجل بثلث ماله وله مال فملك لك المال وكتب بالالاخيه فملك ثلث ماله الذي كتبه لكونه
لم يتحقق الوصية بالمال الموجود يوم الوصية حتى لا تبطل بهلكه انتهى فقد ظهر بذلك ان الشرط لصحة الايجاب في اكثر اقسام الوصايا وجود الموصي به وقت
الوصية لا وقت الموت فلما معنى لقوله لا تفرق مشايخنا على ان الشرط لصحتها وجودها اي وجود الموصي له وبه وقت الموت فقط لا وقت الوصية ايضا وقد
في تعيين ذلك لاننا تملك بعد الموت فلا بد من وجودها اذ ذاك دون وقت الايجاب وليس تمام لان بسبب الاستحقاق هو الوصية فنجوز ان يتغير وجودها
وقت وجود ذلك اسبب كما يجوز ان يتغير وجودها وقت تحقق الحكم وهو الملك ومن هنا نشاء الاختلاف الواقع بين المشايخ على ما مر من قبل وقوله يدل على
الاقدام فاضحيان عسجي ايضا انه لو قال اوصيت بثلث مالى فلان وليس له مال ثم استفاد الا كان الموصي لم يترك ليس صحيح لان ذلك انما يكون وليا
على كون المعية وقت الموت فيما اذا كان الموصي به غير معين وهو شائع في جميع التركة كما هو الحال في قوله اوصيت بثلث مالى فلان لا فيما اذا كان الموصي به
معنياً كما فينا نحن فيه وعن هذا قال صاحب النونية وغيره في شرح تلك المسألة التي سجي في الكتاب هذا اذا كان الموصي به غير معين وهو شائع في جميع التركة كما
اسم المال واما اذا كان معنياً في نوع من المال فالحكم بخلافه ونقلوا عن الذخيرة انفسنا عن المحيط والذخيرة من التفصيل فيما مرنا وقوله ويدل على ما ذكره
بقلا عن الاصل ثم اذا اوصى بثلث ماله لثلاث فلان وليس فلان ابن يوم الوصية ثم حدث لنبون بعد ذلك مات الموصي كان الثلث الذين حدثوا من بينه
ليس تمام لان ما ذكره صاحب المحيط هناك جواب ظاهر الرواية ولا يلزم منه ان يكون الجواب في غير ظاهر الرواية ايضا كذلك سيما عند الطحاوي في نفس الشيء
الاتفاق بذلك وعن هذا قال صاحب البراءة لم يتغير ذلك من وقت الموت في ظاهر الرواية وعند الطحاوي من وقت وجود الوصية انتهى وقوله فبين ان نشاء
الاختلاف ليس بذلك بل خصوصية في المسألة اعتبر بها الطحاوي ولم يثبت لما غيره وهي ان المفهوم عرفاً ولغة اذا قيل اوصيت لمالي بطناً بكذا كونه موجوداً
في بطناً وفقد لا يملك الا بالجميع اذ لا نسلم على ان المفهوم عرفاً ولغة اذا قيل اوصيت لمالي بطناً بكذا كونه موجوداً او فقد بل يكفي كونه موجوداً وقت موت الموصي
لثبوت حكم الوصية عند موته وكيف يجوز من اساطير النعمانية اصحاب ظاهر الرواية ان لا يتبعوا الا فيهم من الكلام عرفاً ولغة ولا ينبغي ان يستدل
احد منهم النقطه عن شيء من اللغة والعرف فضلاً عن انفسنا عنها ما وقوله لان المعنى لما ثبتت وتحقق في بطناً في هذا الوقت بحكم تحت بل المعنى لما ثبتت وقت

الطحاوي

الذخيرة

الغنا

الطحاوي

وقال ابو يوسف لا يكون رجوعا لان الرجوع نفى في الحال والجحود نفى في الماضي والحال فاولى ان يكون رجوعا

وهي قوله ولا يتناول اسم الجارية صح استثنائه من الجارية وان يكون ذلك قياسا حده دليلا مستقلا على صحة استثنائه وانما في مستثنائه لكونه في بحث وهو انه
كيف يتم الاستدلال بعد تم تناول اسم الجارية لمحل على صحة استثنائه منها ومعنى الاستثناء الحقيقي خلاف ذلك فان معناه هو الاخراج عما يتناول ولا يصدر الكلام كما هو
المعارف او اخرج عن قول بعض انما ولا يصدر الكلام كما اثاره صاحب التوضيح وقال المصنف ربه في باب الاستثناء ومن كتاب الاقرار الاستثناء والاولاه لعل تحت
اللفظ وعلى كل حال من التغيرات فتناول صدر الكلام المستثنى مما لا يراد منه في الاستثناء الحقيقي الذي هو المتصل واما المنقطع فصيغة الاستثناء ومجازية كما عرف في محله
سما في كنهها لاصول ويمكن ان يقال ان صيغة الاستثناء وان كانت مجازا في المنقطع الا ان لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين معا كما نص عليه صاحب التلويح
في فصل الاستثناء فمخبره ان يراد بالاستثناء المذكور في نبره المسئلة هو الاستثناء المنقطع وهو لا يقتضي تناول صدر الكلام المستثنى بل ينافي ذلك فيتم التفسير في ان صيغة
يعد كلامه السابق وفيه إشارة الى ايقال محل خبره من الامم قبل الانفصال كاليد والرجل ولو استثنى اليد والرجل لم يخرج فذلك المحل وذلك لان اسم الجارية يتناولها
انتهى واعترض بعض الفضلاء على قوله لان اسم الجارية يتناولها حيث قال ان ارادوا مقصود فليس كذلك وان ارادوا بما فعل كذلك انتهى اقول هذا في غاية إسقاط اولاه
ان المراد ان يسميها ولها مقصود او قوله كذا في محله ليس شئ الا لرب ان اسم الجارية فيما اذا قال او صحت بهذه الجارية يتناولها جميع اجزاها الحقيقية مقصودا
او لا معنى ايضا للجارية بدون يسميها او يسميها ولا يجوز ذلك لا مقتضى الانتفاع بها بدون اجزائها الحقيقية لعدم انفكاك اجزائها عن بعضها كحل فانه ليس يحرم منها حقيقة
قبل الانفصال ايضا بل هو بمنزلة الجارية منها عند اتصالها بها كما صرح به المصنف في البيوع ويمكن انفكاكها عنه بوضعها اياه فجاز ان لا يكون مقصود عند اتصالها
كما لا يخفى ثم قال صاحب العناية فان قيل كيف يصح الاستثناء وهو تصرف لفظي لا يروى على الايتنا ولا اللفظ فالجواب ان صحته باعتبار تقريرها للصحة فكذلك
قبل الوصية كما لو قال وصيت فلان بالف درهم الا فرسا فان الوصية في اللفظ صحيحة والاستثناء ايضا صحيح في تقريره بل كذا في الفرض لا باعتبار خروجها من الاستثناء
فانه لم يكن وادخل انتهى وقال بعض الفضلاء ربه بحث فانه صرح في كتاب الاقرار ان الايتنا ولا اللفظ مقصودا بل يدخل فيه تبعا لاصح استثنائه لان استثنائه اخص
لفظا ولو صح الاستثناء باعتبار تقريره للملك نعم في الاقرار ايضا استثناء الدنيا ومن الدار والمفرد من النخلة من الثياب فليتنا في الفرق انتهى وقصد بعض المتأخرين
عنه فقال فان قلت ليكمل حينئذ ذكره في كتاب الاقرار انه لو قال هذه الدار فلان الابنا وبما فانه في تلك الدار والبناء وان الدار اسمها اذ يراد عليها الخط والبناء
يدخل تبعا والاستثناء انما يصح ما يتناولها الكلام نفسا لا تبعا فكم هو بطلان الاستثناء هناك ولم يصح به باعتبار تقرير الملك كما صححوا به هنا فقلت انما الصحيح اولاه
لاستثناء البطلان حتى ثبت بالاقرار ولم يلزم ذلك في الوصية لانها تباع باصح الرجوع عنه فانه ان كان محل الاستثناء على الرجوع عنه فاني حتى التلويح اقول جوابي مستقيم
فانما يقال حق ثبت بالاقرار انما يلزم في تلك المسئلة المذكورة في كتاب الاقرار على تقدير ان لا يصح الاستثناء ونفسا لا يحيل البناء والمفرد وما على تقدير ان صح الاستثناء
فيها فلا يلزم البطلان ذلك صلا ان يصير الاقرار حينئذ مقصودا بما عدا البناء واذ قد تقر في مباحث الاستثناء ان حكم الكلام يتوقف فيما وقع فيه الاستثناء على
حكم الحكم بذكره مستثنى فيثبت الحكم فيما عدا المستثنى فصيرت قوله مثلا هذه الدار فلان الابنا وما على تقدير ان لا يصح الاستثناء وغيره ونحوه الدار فلان وبهذا ينبغي
التناقص المتوهم بين اول الكلام وآخره في استثناء الاستثناء وقطره لوصح الاستثناء في مسئلة الاقرار لم يلزم ذلك البطلان حتى ثبت بالاقرار فظاهر ان هذا هو المحل الذي
فيما خرج على الرجوع عن الوصية وحق التلويح ليس يدعي انما لو كان الامر كذلك لكان التلويح الذي استثنى في الكتاب مستثناه ولام ان في كتابه قيل انما يلزم فان مسئلة جواز الرجوع
عن الوصية يتبعها صليها وتلويحها بعيدة عن المسئلة قوله وقال ابو يوسف يكون رجوعا لان الرجوع نفى في الحال والجحود نفى في الماضي والحال فاولاه
ان يكون رجوعا قال بعض المتأخرين قلت هذه الكلام ظاهره والا فالنفي في الرجوع عنها يعني فسخها ورفضها وفي الجحود معنى سلبها ونفي وقوعها ودين نبره ان ذلك

باعتبار

اذ لا يصح

اولاً ان المسمى بالشيء في الماضي والآن في الحاضر قد تغير في ذاته
والثاني ان المسمى بالشيء في الماضي والآن في الحاضر قد تغير في ذاته
والثالث ان المسمى بالشيء في الماضي والآن في الحاضر قد تغير في ذاته
والرابع ان المسمى بالشيء في الماضي والآن في الحاضر قد تغير في ذاته
والخامس ان المسمى بالشيء في الماضي والآن في الحاضر قد تغير في ذاته
والسادس ان المسمى بالشيء في الماضي والآن في الحاضر قد تغير في ذاته
والسابع ان المسمى بالشيء في الماضي والآن في الحاضر قد تغير في ذاته
والرابعون ان المسمى بالشيء في الماضي والآن في الحاضر قد تغير في ذاته

اقول ليس المراد بقول الوجود والعدم ان يكون الوجود والعدم
الملك للمسمى في تركه المسمى فكون المسمى في الوجود والعدم
على الثاني دون الاول فلا يمتد على ان يكون ذلك المسمى في الوجود والعدم
فلا وجه لنسبة الوجود والعدم في الماضي والآن في الحاضر
صاحب العناية في شرحها ان المسمى في الماضي والآن في الحاضر
ذلك لا يمتد في الماضي والآن في الحاضر
ضرورية وهو الانتفاء في الماضي والآن في الحاضر
العدم مالم يتقدم ذكره في كلام المصنف رده الانتفاء ولا معنى
المراد ذلك لزم ان يكون قول المصنف رده في الماضي والآن في الحاضر
من غير فصل بين ان يكون ثبوت ذلك في الماضي والآن في الحاضر
الحال ضرورة ذلك فانه اذا كان الوجود والعدم في الماضي والآن في الحاضر
من ضرورة ذلك اوله يمكن من ضرورة ثبوت ذلك في الماضي والآن في الحاضر
الحق وكلها مصادقة على المطلوب فاما انتم في نظر الانحصار على المطلوب انما يلزم ان لو كان معنى كلام المصنف رده اذا كان الوجود والعدم في الماضي والآن في الحاضر
في الماضي والآن في الحاضر
كان الوجود والعدم في الماضي والآن في الحاضر
اولاً ان الرجوع اثبات في الماضي وفي الماضي والآن في الحاضر
من وجهين احدهما انه قال في الدليل الاول ان الوجود والعدم في الماضي والآن في الحاضر
والثاني انه لا يلزم من عدم كون الوجود والعدم جواز استعماله في مجاز اصطلاح الكلام المعاصر عن الالتقاء والوجود عن الاول لان قوله في الماضي والآن في الحاضر
نفي في الماضي وضما حقيقة في الماضي والآن في الحاضر
مجوزات المجاز في الالفاظ الشرعية على ما قرأناه في الانوار والتفسير في قوله تعالى على جواب عن النظر الثاني ان جواز استعمال الوجود في الرجوع جواز الالفاظ الشرعية
اعتبار علاقة المجاز التضايف بينهما حتى يلزم من عدم كون التضايف مجوزات المجاز في الالفاظ الشرعية ان لا يجوز استعمال الوجود في الرجوع مجازاً اصطلاحاً بل يجوز
ان يكون العلاقة بينهما اشتراكاً في معنى خاص وهو كونها ثابتين في الماضي والآن في الحاضر ايضاً كما افصح عنه في غايه البيان وعن هذا قال
الذخيرة والمبسوط والاصح قول الوجود والعدم في الماضي والآن في الحاضر
الامكان واكن جملة على النسخ لان المسمى في الماضي والآن في الحاضر
لا يفسد بالجملة حتى لو تجازوا بقول الوجود والعدم في الماضي والآن في الحاضر

وإذا كان من زيادة السهم في الأصل المسمى في اللغة استحقاق القول الجواب فيكون في ذلك زيادة سهم من سهم السهم
في كل واحد من السهمين كما كان في غيره من السهمين

من السهم فليكن جملة سهمي السهم قلت جملة سهمنا ولما ذكر في الكتاب من الاثر واللفظ انتهى أقول الجواب فيكون في ذلك زيادة سهم من سهم السهم
السهم لا جمل أسس الانسبا الذي هو اقلها يسكن السهم وكلام السائل في الثاني دون الاول كما ترى وأما في الجواب ما ينبغي ما ذكر في النهاية فلما نحن بسبب
وهو ان اقل الانسبا باعتبار الأصل وهو القرابة إنما هو السهم والاشتمال فأنما هو اقلها باعتبار العارض وهو الزيادة ويكون عارضاً في جزئها هو كل الحكم
فيصل اللفظ على اقل ما يتحقق من السهم بالقرابة وهو السهم ثم قال صاحب العناية ومعلوم ان عبارة اشتمال والشارع في هذا الموضع اخلفت اختلافاً لا يكاد يعلم
منه شيء سبب ذلك اختلاف اللفظ في السهم والجماع الصغير قال في البكال في فعله رواية الأصل جواز الحقيقة رد النقض عن السهم ولم يجوز الزيادة على السهم
وعلى رواية الجماع الصغير جواز الزيادة على السهم ولم يجوز النقض عن السهم ورواية المصنف رد مخالفة كل واحدة منهما لان قوله الا ان نقص عن السهم فتم
لا السهم ليس في رواية السهم ولا في رواية الجماع الصغير فأنما هو المانع على رواية غيرهما وانما جميع بينهما الى هنا لفظ العناية في قوله كيف يتصور ان يجمع بينهما
وقد خرج في الكافي بان ابا حنيفة رجع جواز على رواية الأصل في نقصان عن السهم ولم يجوز الزيادة على السهم ولم يجوز الزيادة على السهم
ولم يجوز النقض عن السهم ونقل صاحب العناية ما في الكافي على وجه الاتفاق بمعنى رواية المصنف رد صاحب رد الشارح المروزي في صدره سئل ان ابا حنيفة
لم يجوز النقض عن السهم لا الزيادة عليه فلا جزم تكون هذه الرواية منافية لكل واحدة من واثقي السهم والجماع الصغير لا جمل جميع بينهما كما لا يخفى فلا جزم
لقوله وأما ان يجمع بينهما او لا فليس في رواية الجماع الصغير حيث قال فيه تامل فان الظاهر ان المراد في الزيادة على السهم
اذا نقص أسس السهم عن السهم لا سلفاً فحينئذ يكون ما في الكتاب واثية اجماع الصغير انتهى أقول ليس بهذا مستقيم فان التحليل الذي ذكره المصنف مقبول
الى حقيقته بل يقول له ان السهم هو السهم الى آخره فينتهي لا محالة ان يكون انما يذكر ما في الكتاب في الزيادة على السهم مطلقاً كما يشتهر ان يكون المراد به في النقض
عن السهم مطلقاً لا محال لان يكون المراد به رواية اجماع الصغير كما لا محال لان يكون المراد به رواية الأصل وقد كنت نهيت عليه فيما مرنا قوله ولأنه يذكر
يراد به السهم الى آخره قال صاحب العناية في قوله لا يذكر ويراد به السهم الى آخره فيشكل انه وقع في بعض نسخ المصنف في قوله لا يذكر ويراد به السهم في بعض النسخ
بعض الشارحين فقال يعني انه كان أسس سهام الورثة اقل من السهم يعطى السهم بما ذكرنا ان السهم عبارة عن السهم وان كان أسس السهم اكثر منه يعطى
لان السهم يذكر ويراد به سهم من سهام الورثة عملاً بالدليلين فان كان مراده بقوله ذلك أسس السهم وان كان اكثر من السهم فليس ذلك بديل لما في الكتاب
فان فيما الزيادة على السهم قوله قال في الكتاب ولا يراو عليه وان كان مراده السهم فما ترمي عمل بالدليلين انتهى وادع عرض عليه بعض الفضلاء على قوله فان قال في
الكتاب لا يراو عليه حيث قال فيه بحث اوليس المراد في الزيادة مطلقاً بل على تقدير يكون أسس السهم ناقصاً عن السهم فيصير ذلك دليل لما في الكتاب انتهى فلو
قدمنا خير مراد ان قول المصنف رد في تحليل هذه المسئلة من قبل الى حقيقته بل يقول له ان السهم هو السهم هو المروي عن ابن مسعود ورض وقد رجع الى ان السهم هو السهم
فيقتضى كون المراد من مسئلة الكتاب لفظ الزيادة مطلقاً فلا يصلح ما ذكره بعض النسخين دليلاً على ما قاله صاحب العناية ثم قال صاحب العناية وأما الثانية فهو قوله
في بعض النسخ الا ان نقصان عن السهم في الكتاب الا ان نقص عن السهم فتم لم السهم وايضا قوله ما ذكرنا ان اراد به السهم فلا يعلل في قوله
وقد يذكر ويراد به سهم من سهام الورثة بالدليل لانه يتم لقبول الياس وان اراد به الاقل منها عاد الا عارض المذكور وهو الاداء الى نقصان عن السهم انتهى وقد
بعض الفضلاء ان يجب عن قوله وايضا قوله ما ذكرنا الى آخره حيث قال لم لا يجوز ان يكون معنى الكلام ان السهم يذكر ويراد به السهم ويراد به سهم من سهام الورثة
فيقتضى السهم نصيبه بالشراب مسعود رضي الله عنه فليتنا ما انتهى أقول ليس بهذا انتهى لان اثر ابن مسعود هو الدليل الاول فلو كان معنى الدليل الثاني ما ذكره

[illegible]

فذلك القائل كان ما زلنا الدليل ايضا اثر ابن سعو و قد خيّرنا من التكرار والاشارة ذلك كما لا ينبغي ثم قال صاحب الغنية و ارى ان المراد بقوله و ذكرنا هو الاطلاق فلهذا
ليكون معنى النسختين واحدا و اشارة بذلك الى روايته لمبسوط و هي ما ذكرنا من جواز النسخة من دون الزيادة على السند فتبيننا بذلك على ان المذكور في الكتابين قد
الا ان مقتضى علم السند فقيم لم السند و لا يراو عليه ليس و اية واحدة و انما هو مركب من و اثنين انتهى اقول هذا الذي ذهب اليه معنى تفسيره و لا ينبغي ان يرد
العراق فضلا عن مثل المحض النقطه اكلال فان قوله في ما ذكرنا ذلك لم يرد و اقامه الدليل على ما قدمه من الرواية الخالفة لرواية لمبسوط و روايته الجامع
ما اعترف به هذا الشايع فيما قبل فكيف يصح منه الاشارة في الدليل الى ما يخالف المذهب و ينافيه ثم ان كون المذكور في الكتاب مركبا من و ايتي لمبسوط و ايتي

بما لا محسب الـ كما بناه فيما قبل فاعاد لقلوبه وانما هو مركب من روايتين قوله ولواوصى بحجز من المال قبل المورثة اعطوه واشتمل لانه مجهول يتناول القليل والكثير غير ان الجبالة لا تمنع صحة الوصية والمورثة فاثبتون مقام الوصى فاليعلم البيان قال صاحب التيسير اقول بل نهى له مسئلة على ان احد الواجبين لقلوبه لئلا يمان على دين ولم يبين قدره فثبت بجملة ما يحجز ورثة على البيان وكذا في التيسير اجماعه على اقراره بجهول معنى ان قيل ويجوز على رتبة البيان حتى ولو على قوله بعض المتأخرين حيث قال في شرح الرضائي انك قلت ما ذكره قياس مع الفارق لان الاقرار ولو مجهول لوجب تعلق الغية به من وقت الاقرار فيجب المقصر على بيان مطلب المتقرر فاذا فاتت الجبلة في حياته بوفاته سقطت سيما اذا كان متبصيرا بالمقرر فلم يثبت عنه ورثة بخلاف الوصية بجهول لعدم ثبوت حق الخیر الـ بعد موت المتوكل قبل موته لا يحجز على ما يوجب بعد موته تعلق الحق بتركته والا يمكن جبره فيجب من يقوم مقامه احياء الحق ثابت انتهى اقول ليس في البسدي لانهم هم حوايا ليس مشروط بقياس ان يكون المقيس في معنى المقيس عليه من كل الوجه بل يقتضي الاشتراك في علة هي مدار الحكم في المقيس عليه فيجوز الفرق بين ما نحن فيه وبين الاقرار بالجهول كون تعلق حق الخیر به في الاقرار من وقت الاقرار وفي الوصية بعد الموت لا في صحة القياس التيسير ما ذكره صاحب التيسير وانما لا يضر بها الفرق في العلة كما مدار الحكم وهو ليس بمتحقق هنا فانه لما كان ما رثت الجبلة بالبيان لورثة الوصى الذين يقومون مقام الوصى احياء الحق ثابت بالوصية كان ينبغي ان ثبت الجبلة لورثة الوصى بالجهول ايضا اذا مات بجملة احياء الحق ثابت بالاقرار فنقول ذلك لبعض فاذا فاتت الجبلة في صورته المتقرر بوفاته سقطت ان اراد به انه سقط عنه

قال املا عليهم صحيح اذ لا شك انه لا يسطع حقوق العباد المتعلقة بالمال بموت من عليه الحق بل تؤخذ من تركته وان اراد به انه سيطع عنه يحجب لعدم مكانه وان كان يقي بعمل الحق عليه فهو مسلم لكن لا تخم قوله فانه لما بقي حق المقر عليه وكان ذلك عليه مجبوا لاعتقاجا الى البيان لعدم مكان القضاء

مقول كان من عليه الحق عاجزا عن البيان بعد موته كان ينبغي ان ينوب عنه ورثته في البيان كما في الوصية بالجهول تاملت فقلت قولك ومن قال سر
الظان ثم قال في ذلك المجلس اوفى مجلس آخر قلت مالي اجازة الوتره فقلت الممال ويدخل السدس فيه لان الكلام الثاني يحتمل ان اراد به زيادة السدس
على الاول حتى يتم الثلاث ويحتمل ان اراد به ايجاب ثلث على السدس حتى يصير المجموع نصفاً وعند الاحتمال لا يثبت له الا القدر المتيقن فيجعل السدس اخلافي
ثلث حكاما كلامه على المتيقن بزيادة ماني الشرح قال بعض المتأخرين بعد ذكر الدليل على هذا المنوال بكذا قالوا ونها كما يريد جعل الكلام على واحد محتملية ولكل
القول لما كان الكلام محتملاً للمعنيين وكان القدر الثابت يثبت على الاحتمالين الثلث قلنا ما ثبت به من الوصية هو الثلث لكان لا يطرق حمله على احد محتملية
وعجوا بل بحمله بنسبة لثان يقال هذا ثلث مالي وصية لان المتيقن بثبوت الثلث بمجموع الاحتمالين لا يابا ولما الى هنا كما اقول ليس من الشيء اذ لا شك ان
من ثبوت الثلث باول الاحتمالين فان زيادة السدس على السدس كما هو الاحتمال الاول يقتضي ثبوت الثلث بلا ريب وانضمام الاحتمال الثاني اليه انما
هو زيادة النصف ولا تأثير في ثبوته ثلث لشبوته بدون ذلك فالنصف الصحيح هنا ما ذكره الجمهور لا ما زاده ذلك لبعض من عند نفسه قال صاحب لغته

والحق لا يخفى
بعد هذا فإليك

7

کتابخانه

والفرق بينه وبين الوصية في كونها لا تقهر حتى لا يملك الغير في تركه ثم ملكه يوم التسليم الى الميراث والوصية يملك الغير لا تقهر حتى لا يملكه بوجه من الوجوه ثم مات لا تقيم
وصيته ولا تقهره قال من اوصى من اجل اهل البيت بعينه فاجاز وصاها الى اهل البيت الموصى فان دفعه فاجاز له ان ينفق من ذلك ما يشاء على اهل البيت يتوقف على اهل البيت
واذا اجاز يكون تبرعاً منه الصداقة ان ينفق من التبرع بالوصية ما اذا اوصى بالوصية في مخرجها صحته لمصادقة بما ملك نفسه
ولا امتناع على الوصية فاذا اجاز وصاها سقط حقهم من دفعه للموصى قال اذا اوصى بالوصية في مخرجها صحته لمصادقة بما ملك نفسه
يعطيه ثلث ما اوصى به وهذا المستحسن والقياس ان يعطيه نصف ما اوصى به وهو قول الزهري والثلث له فمقتضى اقراره بما اوصى به اياه والتسوية واعطاه النصف
اليسبق له النصف وجبة الاستحسان ان اقر بثلث شائع في التركة وفي ايدى غيرها يكون مقرر بثلث ما في يده بخلاف ما اذا اقر بثلث ما اوصى به من غير ان يقر بثلث ما في يده
مقرر بثلث ما في يده عليه اما الموصى له بالثلث شريك الارث فلا يسقط له شي لان سلب الوصية لثلاثة ولا يرد منه نصف ما في يده فربما يقر بالثلث لا يرد منه النصف فربما يقر بالثلث
نصف ما في يده فيصير نصف التركة فيرد على الثلث قال من اوصى ارحل غاربه فقلت لابي موت للموصى ليد وكل ارحل غاربه من الثلث فمقتضى الوصية ان كان ارحل غاربه دخلت
في الوصية اصالة والولد لا يتعاجل ان يتصل بالامام فاذا اوصى قبل القسمة والتركة قبلها بمقتضى علمك الميت حتى يقضى بها بوجه دخل في الوصية
فيكون للموصى ان يرحل غاربه من الثلث ضرب بالثلث اخذ ما يخصه من ارحل غاربه في قول ابي يوسف وجوز ان لا يرحل غاربه من الثلث حتى يقضى بها بوجه دخل في الوصية
شيء اخذ من الثلث في الجامع الصغير عن صورة قال الرجل له ست مائة درهم واما ثلثيها فمقتضى الوصية ان يرحل غاربه من الثلث فمقتضى الوصية ان يرحل غاربه من الثلث فمقتضى الوصية
درهم قبل القسمة فلاممضى له ارحل غاربه من الثلث والولد عند من ماله ثلث كل واحد منهما ما اوصى به من الثلث فمقتضى الوصية ان يرحل غاربه من الثلث فمقتضى الوصية ان يرحل غاربه من الثلث
كما في البيع والعقود فمقتضى الوصية ان يرحل غاربه من الثلث فمقتضى الوصية ان يرحل غاربه من الثلث فمقتضى الوصية ان يرحل غاربه من الثلث فمقتضى الوصية ان يرحل غاربه من الثلث
بعض اوصى بذلك لا يرحل غاربه من الثلث فمقتضى الوصية ان يرحل غاربه من الثلث فمقتضى الوصية ان يرحل غاربه من الثلث فمقتضى الوصية ان يرحل غاربه من الثلث فمقتضى الوصية ان يرحل غاربه من الثلث
اقبل به القبض ولكن الثمن تابع في البيع حتى ينقضي البيع بدون ذكره وان كان فاسداً اهدأ اذا اوصى بالثلث قبل القسمة فان
ولدت بعد القسمة فهو للموصى له لانه مائة خالص ملكه لقرن ملكه فيه بعد القسمة فصل في اعتبار حاله العيانية
يعني في اقراره الموصى بها لاني العيانية وغيره اقول لقائل ان يقول ليس قد رزغان جميعاً ما وقع في نصيبه عوضه اى عوض جميع ذلك البيت الواقع في نصيب
الاخر بل قد رزغان نصيباً ما وقع في نصيبه عوض نصفه ولا معاوضه في نصفه الاخر لان الدار جميعاً اقراراً كانت مشتركة بين الموصى وصاحبه فيكون ذلك البيت
وما وقع في نصيب الموصى مشتركين بينهما قبل القسمة فالمعاوضه بعد القسمة انما تصوب بين نصيب ذلك البيت الواقع في نصيب الاخر وبين قد رزغان نصيباً
وما وقع في نصيب الموصى فباقيان على حالتها الاصلية في ملك الموصى وصاحبه فلم يكن قوله اما لانه عوضه صامحاً لان يكون
دليلاً مستقلاً في افادة المطلوب ههنا وهو ان يكون قد رزغان جميعاً لميت الموصى به ما كان للموصى له عند ما اذ وقع ذلك لميت في نصيب الاخر
بدون ملاحظة احد السبلين الا اثنين تحرير نصفه بغيره استقلاله كما ترى فبالم قول والفرق له ان الاقرار بملك الغير صحيح حتى ان من اقر بملك الغير
بقوله ثم ملك يوم التسليم الى الميراث اقول فيه كلام وهو ان هذا الفرق انما يمتدح في صورته ان وقع البيت بعد القسمة في نصيب الموصى واما في صورته ان وقع في
في نصيب الاخر فلا لان الموصى حينئذ كان مقرراً بملك الغير ولم يصير ملكاً له بعد ذلك حتى لا يترتب تسليمه الى الميراث وسلمنا تعلم صورتين فلان يتم التعريب قوله
وجاء الاستحسان ان اقر بثلث شائع في التركة وهي في ايدى غيرها فيكون مقرر بثلث ما في يده قال صاحب التسهيل اقول معنى في فصل اقرار الرضيان ان ابنه لو اقر باخ
فجده آخره الاخر فوقع الرضا المقرر نصف نصيب كما قال زفرهنا لانه اقرب المساواة وعند مالك يدفع اليه الثلث نصيبه كما قال زفرهنا لانه اقرب المساواة وعند مالك
يدفع اليه الثلث نصيبه كما قلنا نحن ههنا واحاصل انما قلنا ههنا باصل ملكه فشرهنا عمل زفرهنا باصلنا فلان لا نأثمه بخفية من الفرق بين الاقرار والوصية والاعطاء
وتكامل ان يكون في المسئلة روايتان الى هنا القطع التسهيل وقصد بعض المتأخرين ان يجيب عنه فقال بعد نقل قلت الفرق بينهما ان فان المساواة من الميراث
والبنية للاخوة دون الوصية بالثلث فانها ليست من لوازمها فصلا عن كونها بنية فالأقرار بالثلث يتضمن الاقرار بالمساواة بخلاف الاقرار بالوصية فانه
لا يتضمن الاقرار بها انتهى اقول ليس هذا البني فان الذي من لوازم الاخوة انما هو المساواة في جملة التركة لا المساواة فيما بعد في يد احد الآخر فينقطع نصف
التركة مثلاً ولا يلزم ان كون حصته احد الامر بن نصيب وحصته مجموع الآخرين لنصف وهذا ظاهر البطلان والمساواة في جملة التركة انما يقتضي كون حصته الاخر
المقرر بثلث ما في يده المقر لا نصفه كما فينا نحن فيه من الاقرار بالوصية بثلث المال فوراً قال صاحب التسهيل من مطالعة الفرق بين الاثنين ثم ان قول ذلك
البعض دون الوصية بالثلث فانها ليست من لوازمها فصلا عن كونها بنية ليس تمام ايضا لان المساواة انما لا يكون من لوازم مطلق الوصية مطلق
الوصية واما فينا نحن فيه فالمساواة لازمة قطعاً لأحكام الارث في الاخير كون اقرار احد الوصية المورث لرحل ثلث ما اوصى به من الفرق بين الاثنين بوجه آخر
كما لا ينبغي

فصل في اعتبار حاله الوصية كما ذكر الحكم الكلي في الوصية وهو الحكم الذي يتعلق بثلث المال ذكر في هذا الفصل حكماً ما يتعلق
بالاحوال المتغيرة من وصف الى وصف لما ان هذا الاموال بمنزلة المعروض والاحكام المتعلقة بثلث المال بمنزلة الاصول والاصل مقدم على المعروض في كل شيء

وفي بعض النسخ فهو وصية مكان قوله جازر والمراعاة اعتبار الثالث والضرب مع احوال الوصايا لا حقيقة الوصية لا في ايجاب ابدال الموت وهذا من غير مضاف
واعتبار من الثالث لتعلق جواز الوصية بذلك ما بيننا وبينه من اليمين واليمين عاقبة كالتحالف الكهالة فحكم الوصية كحكم الوصية في كل ما اوجبه بعد الموت
فهو من الثالث وان اوجبه في حال حياته اعتبر الاشكال الاضافة من حال العقد ما تقدم من التصرف فالمعبر فيه حالة العقد فان كان صحيحا فهو من جميع المال وان
مريضاً ففي الثالث وكل من مريض موصيه فهو كحال العقد كونه بالبر تبريل لا حتى لا يحد في حاله قال وان جاءني ثم اعترق وبخاقي الثالث من هنا فالجواب اول عند
اوجبه به وان اعترق فوجاه فها هو موافق لا الحق اول في المستلزم ولا اصل فيه الوصايا الا بالبريل فيها ما جاز من الثالث وكل من اوصى بها يضرب بجميع وصية
فالثالث لا يقدم البعض على البعض كالمعنى الموقع في المرض والعقود المتعلق بموت الموصي لثلاثين بالوصية والحياة في السبع اذا وقعت في المرض من الوصايا قد
تساوت والتساوي في سبب الاستحقاق يوجب التساوي في نفس الاستحقاق وانما تقدم العتق الذي ذكرناه انما لانه اقوى فانه لا يلحقه النفس
موجبه الموصي عداً بلحقه وكذلك الحياة لا يلحقه النفس موجبه الموصي اذا قدم ذلك في باقي الثالث بعد ذلك يستوفيه من اهل الوصايا
ولا يقدم البعض على البعض كما في الحياة اقوى لانه لا يلحقه النفس والحياة يلحقها كما معتبر العتق في الذكر لانه لا يوجب العتق والعتق
وكذا ان الحياة اقوى لانها تثبت في ضمن عقد المعاوضة فكان تدرجاً بمعناه لا بصيغته والاعتناق تابع صيغة ومجني
فانما وجدت الحياة اولا فم لا يضره بعد اذا وجد العتق اولا وتليق وهو لا يخلل الدفع كان من ضرره ومنه المزاحمة

من حقيقة الوصية كونه ما يبي الاصل قوله وفي بعض النسخ فهو وصية كان قوله جازر اقول في عصبته انما سألح فان قوله جازر في النسخة الاولى محمول على
الكلام وقوله فهو وصية في هذه النسخة مبرح ومحمول كيف يكون الثاني مكان الاول فالظاهر ان ليقال مكان قوله ذلك كذا جازر قوله وانما قدم الحق الذي
ذكرناه انما لانه اقوى فانه لا يلحقه النفس من جهة الموصي وغيره يلحقه النفس وكذا الحياة لا يلحقه النفس من جهة الموصي اقول في هذا التحريم تصوير بل قل اما اول فلان قيد
من جهة الموصي في قوله فانه لا يلحقه النفس من جهة الموصي وغيره يلحقه النفس من جهة الموصي اقول في هذا التحريم تصوير بل قل اما اول فلان قيد
النفس من جهة غير الموصي كمال في الحياة مع ان النفس لا يلحق العتق من جهة احد اصلا وان تحت الحياة من جهة غير الموصي وهو المشتري وانما ثانيا فلان قوله وغير
يلحق النفس يومهم باطلا فانه ان يلحق النفس الحياة ايضا من جهة الموصي مع انه قال وكذا الحياة لا يلحقه النفس من جهة الموصي فالحق في تحريم هذا المقام ان يقال
فانه لا يلحقه النفس اصلا والحياة لا يلحقها النفس من جهة الموصي وانما غير ما يلحقه النفس من جهة الموصي وغير الموصي ايضا ثم ان كثير من الشرح منهم صاحب العناية
قالوا في تفسير قول المصنف ردها وغيره يلحقه النفس اي غير الحق الموقع يلحقه النفس كالموتية بالعتق والوصية بالمال انتهى اقول ليس ذلك بسديد فان العتق
المعلق غير الحق الموقع ولنا اعطاه المصنف رده عليه فيما قبل حيث قال الا العتق الموقع في المرض والعقود المتعلق بموت الموصي كالتمديد الصحيح مع انه لا يخفى
ان العتق المعلق ايضا لا يلحقه النفس عندنا وانما في ان يقال في تفسير قوله وغيره يلحقه النفس اي غير الحق الذي ذكرناه انما هو الحق الموقع في المرض والعقود
يلحق بموت الموصي فحينئذ يستقيم المعنى جدا كما لا يخفى واللفظ ايضا يسا عده لا محالة فان الحق الذي ذكرنا يلحق الموقع والعقود المعلق كما ترى قوله
واذا قدم ذلك فما بقي من الثالث لم يذكر كذا يستوي فميسر سوا هاس من اهل الوصايا قال صاحب العناية في تفسير قوله يستوي فميسر سوا هاس من اهل الوصايا
والحياة واقتضى اثره صاحب العناية اقول فيه مما تجوز طاهرة فان كلمة من قوله سوا هاس ما في هذا التفسير جدا كما لا يخفى وكذا قوله من اهل الوصايا بعد قوله سوا هاس
ينافي في ذلك كما ترى فالجواب في تفسير ذلك ان ليقال اي سوي الحق والذي حبل له وسوي اهل الحق والحياة فميسر كين تقدير المشاف في تفسير الناصحين
المزبورين وهو لفظ الابل واللفظ الصاحب كسنة غلات الظاهر في مقام التفسير اذ المقصود من التفسير لكشف والبيان لا الاختار والتمويه فليتدبر السامع في
تفسير هذا المذكور لا محالة قوله لهما في الخلافية قال صاحب العناية في بيان الخلافية وهي التي قدم فيها الحياة على الحق وتبعه ابيني اقول في هذا شرح فاسد لان
الخلاف بين ابي حنيفة رده وصاحبه في كلتا المسلتين المذكورتين وهما التي قدم فيها الحياة على الحق والتي قدم فيها الحق على الحياة والدليل المذكور
من قبلها وكذا الدليل المذكور من قبله في بيان المسلتين متعابلا كلفه كما لا يخفى على ذي مسكة فلا وجه لتفسير الخلافية بينهما بما يخص المسئلة الاولى منها
والصواب في بياننا اننا لم نل في حقها الحق والحياة سواء قدم الحق في الحياة او قدم الحياة في الحق قوله ولا مستبر بالتمديد في الذكر لانه لا يوجب التقدم في اثبتت قال
في العناية لا يرى انه اذا اوصى بثلاث مال فلان لفظ ان لم يكن ثم الاصل او فصل ولا عبرة للمبداء فكذلك ههنا انتهى وبهذا ذكرنا في النهاية في معراج الدرر
نقلنا عن الاسرار اقول نقول ان لا يلزم حكم الاية في سورة التوبة نازل وقت موت الموصي في حق كل واحد منهم لان الوصية تملك مضاف الى المالك ولو
فكان فيها معنى التماثل والحكم في التعليلات نيزل عند وجود الشرط و زمان تحقق الشرط الذي هو الموت في حق كل واحد منهم في صورة
التنوير زمان واحد فلهذا كان الثالث الموصي به لهم منهم انما ما بخلاف ما نحن فيه فان العتق الموقع في المرض من غير مضاف الى المالك الموت و
كذا الحياة في السبع اذا وقعت في المرض المستوجب الحكم في الحال لا محالة فينبغي ان يشبث الحكم في المقدم في الذكر قبل ان يشبث في المؤخر فافترقت

[illegible][illegible]

فصل قال مراد بوجوبها من حقوق الله تعالى قدمت الفرائض من مباديها الموصى بها فمما يشتمل على ذلك الوصية لا الفرض
 من النافذة والظاهر منه البداية بما أهم من القوة بدني بما قد مره الموصى اذ اضاف عن الثالث لان الظاهر انه يقتضي
 بالاهم وكذا الطحاوي رده انه يقتضي بالزوجة ويقضي بها على الموصى الواحد من الرأيتين عن ابي يوسف في رواية عنه انه يقتضي
 وهو قول جمهورهم وجهه الاول انه لا يكون مستويا في الفرضية فالزوجة تغلبها حق العباد فكان اول وجه لاخرى ان الحج يقيم بالمالي والنفس
 الزكوة بالمالي فصار عليه فكان الحج اقوى ثم تقدم الزكوة والحج على الكفارات لمزية بها عليه في القوة اذ قد جاهد فيها من العباد لم يأت
 في الكفارة والى كفارة في القتل والظهار واليمين مفدومة على صدقة الفطر كذا في غير ذلك وجوبها
 بالقرآن دون صدقة الفطر وصدقة الفطر مقدمة على الكفارة للاتفاق على وجوبها والاختلاف في الاضحية

والساوي للرجح مرجح كذا في القوانين كسيرة انتهى فاقول

فصل ترجم هذا الفصل في مختصر الكفرى باب الوصايا اذ اضاف عنها الثالث كذا في غاية البيان وقدم لمصنفه باب العلق في المرض على هذا الفصل
 العلق في المرض لان لا ينفك الفسخ بملكات مسائل هذا الفصل كذا في عامة الشرح قوله ومن اوصى بوصايا من حقوق الله تعالى قدمت الفرائض منها قد
 الموصى او اخرها اقول ليكن اطلاق هذه المسئلة بالعلق الموقع في المرض والعلق لم يعلق بموت الموصى على اصل ابي يوسف وهو مرجح فان العلق عندهما مرجح
 الله تعالى حتى تقبل الشهادة عليه عندهما من غير دعوى كما تقر في محله ومر في الباب السابق ايضا مع انه يقدم على الفرائض منها بالاتفاق وان كان في نفسه
 من التطوعات كما مر به في عامة المقدمات ذكر في النهاية وغاية البيان ايضا فاعلم ان شرح الطحاوي فاقول لان الفرضية اهم من النافذة والظاهر من
 البداية بما هو الاهم اقول يراد على ظاهر هذا التعليل انه يتناول في قوله في وضع المسئلة قد مر الموصى او اخرها اذ على تقدير ان آخر الفرائض تكون بداية بالنافذة فاما
 فلا يقع منه البداية هناك بالاهم اذ لا شك ان الاهم هو الفرائض فكيف تمشي هناك ان يقال الظاهر منه البداية في الاعطاء والمليك لا البداية والذكر والنفذ
 فاما معنى ان الظاهر من حال الموصى البداية في الاعطاء والمليك بما هو الاهم في الشرع وان اخره في الذكر والنفذ وجاخره هو ان يكون المراد بالبدائية
 المذكورة بداية من ينفذ وصاياه وليوحيها الى علمها من الموصى والناضى ونحوها لا بدائية لغيره فالحق ان الظاهر من حال الموصى ان يقتصر بدائية من نفسه

وصاياه ويصرفها الى علمها بما هو الاهم في الشرع من بين ما ذكره نفسه قوله فان تساوت في القوة بدني بما قد مره الموصى اذ اضاف عنها الثالث لان
 الظاهر يتبدى بالاهم يعني ان تساوت الوصايا التي من حقوق الله تعالى القوة ان كان كل واحد ارض وواجبات او لواضع بدني بما قد مره الموصى اذ اضاف
 الثالث لان الظاهر من حال الانسان ان يتبدى بالاهم اقول فاعلم ان يقول في تمام التعليل نظرا في الظاهر ان الاهم في حقوق الله تعالى ما هو الاقوى
 منها والمفروض في وضع مسئلته تساوي تلك الحقوق فكيف يتصور اهمية بعضها من بعض وان وجد التفاوت بينهما في القوة من جهة بعد تساويهما
 القوة من جهة الفرضية او الوجوب او التفضل فالظاهر ان اهمها ما هو اقواه في اعتبار الشرع ودون اعتبار الموصى فان اريد بالاهم في قوله لان الظاهر يتبدى
 بالاهم ما هو الاهم الاقوى في اعتبار الشرع فلا سلم ان الظاهر ان يتبدى به الا لا يستدري كل حد الى معرفة ما هو الاقوى في اعتبار الشرع من بين الفرائض
 او الواجبات او النوافل فكيف يجعل ابتداءه بشئ منها وليلا على كونه اقوى من غيره في اعتبار الشرع وان اريد بالاهم في ذلك ما هو الاهم عند التمسك
 كما مر في الكافي حيث قال لان الظاهر من حال الانسان ان يتبدى بما هو الاهم عنده فيكون الظاهر ان يتبدى به سلم لكن كون مثل هذا الظاهر مرجحا
 للبداية في التنفيذ والاداء بما قد مره الموصى في الذكر مع العلم بكون ما اخره اهم في اعتبار الشرع غير واضح فان كون الظاهر من حال الانسان ان يبدأ بما
 الاهم عنده متحقق في المسئلة المتقدمة منها ايضا مع انه لم يعلم به هناك بل هو الاعم عند الشرع حيث قدمت الفرائض سواء قد مره الموصى او اخره فليتبدى في العلم
 ثم ان صاحب النهاية قصد تبليط المسائل المتعلقة بهذا المقام مضبوطا فقال ثم ان الوصايا اما ان يكون كلها لله تعالى او كلها للعباد او جميع بينهما فالعباد
 يقدم ذكر ما لله تعالى اما ان يكون كله فرائض كالزكوة والحج والصدقة والصلوة او واجبات كالكفارات والتذرة وصدقة الفطر او كله تطوعا كالزكاة
 والصدقة على الفقراء وما اشبهها او جميع بين هذه الوصايا كلها فان جميع بينها والثالث تجل جميع ذلك فيقد وصاياه كلها من ثلث ماله وكذلك ان تترك
 ذلك ولكن اجازت الوثقة وان لم يجز ذلك فان كان كلها لله وهي فرائض كلها او واجبات كلها او تطوع سدا ببارية الميت وان اخلطت سدا ببارية الموصى
 قد مره الموصى او اخرها مثل الحج والزكوة والكفارات لان الفرضية اهم من النافذة والظاهر منه البداية بما هو الاهم انتهى كلامنا اقول في تفرقة خلا لان

[illegible]

من قول المصنف رومن يمكن صفة الموصي الى انوه اشترط السكتى في استحقاق الوصية عند ما لا كانا غيره ثم وما قلنا عن اشترط عدم اشتراط السكتى عند ما كانا
لما كانا بغير تخصيص خلافا لما ذهب اليه السكتى فاعلم ان مقتضى كلامه اقول ليس هذا تمام لان تخصيص خلافا لما ذهب اليه السكتى انما يكون في ايراد ما يبين عدم اشتراط السكتى في احوال السكتى
عدم السكتى في احوال الغير السكتى اذا كان ملاك مقتضى فهم منه عدم اشتراط السكتى عند ما كانا ملاك ثم ان تحليل قولنا في احوال السكتى لقبوله لان الوصية
وصية لمولاه وبغيره السكتى بغيره السكتى في اشتراط السكتى عند ما في استحقاق الوصية وان كانا احوالا ملاك فانه قال وبغيره السكتى لم قبل وبغيره السكتى
قبل قطعا على ان عدم دخول العبد السكتى عند ما لم يورثه ثم سكتى مولاه الذي هو الموصي له في الحقيقة وهذا ما يتم باشتراط السكتى عند ما في استحقاق الوصية
فلا معنى لاستنباط عدم اشتراط السكتى عند ما ان كانا ملاك من اختلافية المذكورة كما فعله ذلك البعض في قوله لان الوصية له وصية لمولاه وهو غير سكتى لان
بعض المتأخرين ولما قل ان يقول المصنف ان يكون نفسه موصي له وصية لمولاه فيكون قبل موت الموصي صار مستحقا له ولا يغيره كونه عبدا وقت الموت
اذا العبرة بوقت الموت فالخلافا بيننا وبينه في حق الوصية بل لا للعبد ثم لمولاه لان العبد وما يملكه لمولاه فمكتناه كاف في استحقاق الوصية فاعلم ان ما ذهب
كلامه اقول كل من سكتى كلامه غير صحيح اما الاول منها فلان العبرة اذا كانت لوقت الموت ووقت ايجاب الوصية كان الخلاف المذكور بينهما فيسكتان
عبد وقت الموت وكان الخلاف في ذلك تحقيقا لاحماله واما الذي كان عبدا وقت ايجاب ثم عتق قبل الموت فصاحرا وقت الموت فخرج عن محل الخلاف
المذكور قطعا لانه لما صار حرا في الوقت الذي لا العبرة في الاحكام الوصية عامة هو وقت موت الموصي من قبيل سائر الاحرار بل تفاوت فلا يلزم ان يكون
محل الخلاف فيما نحن فيه بل لا ريب في كيف يحمل الكلام عليه واما الثاني فلانه لا شك ان ليس معنى الوصية للعبد ان يملك شيئ للعبد تملكه كما مضى الى الموت فيملك العبد
ابتداء عند الموت ثم ينفصل الملك من ذلك العبد ابتداء ولكن بطريق اختلافية عن ذلك العبد كما هو الحال في سائر التملكيات للعبد على ما صرح به والا لا يزم ان يكون
لعبد الملك لنفسه ابتداء ولم يقل به احد فاذن كانت الوصية للعبد وصية لمولاه وكان التملك لمولاه فلا معنى لقول ذلك البعض في مكتناه كاف
في استحقاق الوصية ما لم ترشد قوله ومن ادعى الاصحاح قال صاحب النماية اي لا قربا وامراته في الصحاح الاصهار اهل بيت المرأة انتهى واقضى اثره في
هذا التفسير والاستشهاد بانى الصحاح صاحب النماية ومراجع الدراية اقول نفس الاصحاح في هذه المسئلة باقربا لامراته لا ياسب قول المصنف فيه في العبارة
يريد فيه كل ذي رحم محرم من وجه ابية وزوجة ابية وزوجة كل ذي رحم محرم منه لان كل صاحبان كلامهم ليس من اقربا وامراته مع انهم يدعون ان الاصحاح
بالاصهار بانى كون كل صهار كما صرح به المصنف به فالوجه ان يفسر الاصحاح في هذه المسئلة بما هو اعلم من اقربا وامراته وقد جاء في اللغة جعل الاصحاح اعلم من اقربا
لامراته قال في الصحاح الاصحاح اهل بيت المرأة عن تحليل قال ومن عرب من جعل العسر من الطاحار والاختان جميعا انتهى وقال في القاموس العسر
للسر القرابة وحرمة الخوة جمود اصهار ثم قال وزوج بنت الرجل وزوج اخته والاختان اصهار ايضا انتهى تدبر قوله ولان الوصية لوقت الموت في البيت
بقرب الاقرب فالاقرب والمراد بالجميع المذكور فيه اثنتان فكله في الوصية اقول في بحيث وهو انه ان اراد ان الوصية اخت البكرات في جميع الاحكام فمقتضى

لا بد انما بعد الموت فيعتبر قيام من كذا...

باب...

قال واذا ائتمم يهودي او نصراني بيعة او كنيسة...

او لم يبنها ثم مات فانه في بيتها من اوله ومانى...

ذكر وصيته في باب على امة اخرى...

[illegible]

وحيثما استناد في السكتا في استحقاقها في الالاف في شراء لمن المثلت بمجيز لان في التاخر فساد الميث لها اميلك الجدران عند
ولما لم الصغار وكسوتهم لا نه تحاف من هم جوعا وعربا نانا ودر الولاية بعينها ودر الخصم المسمى شرعا فاسد وحفظ الاموال
وقضاء الدين لانها ليست من باب الولاية فانه يملك المالك وصاحب الدين اذا اظهر بحسن حقه وحفظ المال بملكه من غير ان يملكه
من باب الولاية ولا نه لا يحتاج فيه الى الراي وتفتي وصية بعينها كغيره لان الاجماع فيه الى الراي واخصر مع في حق
الاستلان الاجتماع فيما صنف رولف ايتفد ديا احد الوكيلين وقبول الهبة لانها لا تخضع في الوفاة ولا نه يملك الام والد
في جبرانه فلم يكن من باب الولاية وتبع ما عتق عليه القوي والتلف لان فيه ضرورة ولا تحف وجمع الاموال الضامنة
لان نه التاخر خشيته ولا نه يملك كل من دفع له دين فلو يكن من باب الولاية وفي الجامع الصغير ليل احد الوصيين ان يبيع وبقا

[illegible]

[illegible]

فصل في الشهادة قال وإذا شهد الوصيان ان الميت اوصى الى فلان معهما فالشهادة باطله لا سيما متى
 فيها لا يتبين ما معينا لا نفسه **قال** الا ان يتبين معهما المتشبه به وهذا استحسان وهو في القياس كالادل لما يتبين من التجهيز
 الاستحسان للقاضي دلاية نصب الوصي ابتداء او ضم آخر اليه بغير رضا بل دون
 شهادتهما فنسقط بشهادتهما مؤنة التعيين عنه اما الوصاية فتثبت بنصب القاضي

فيما يتعارف اليه الفساد لان خطئته السوء هو يملك الخط فكذا وصيته واما القمار فهو من نفسه فلا حاجة فيه الى البرج انتهى ثم ان بعض الفضلاء بعد ان نقل في الكفاية
 رد بوجه آخر حيث قال لا يوافق قوله ولا يليق انقول نهرا ساقطا فلا نعم ان قول لمصر وفيما قبل ولا يليق لا يوافق في الكفاية من التوجيه فان مناه وادله
 لا يتبين كما في غيره وفيه خطا وهو يملك الخط فكذا القمار فهو من نفسه فإليه وفيه الا في ما في الكفاية بل يوافقه كما لا يخفى على من فطره

فصل في الشهادة قال صاحب النهاية ما لم تكن الشهادة في الوصية امر مختصا بالوصية احرار بالعدم عرفت فيها انتهى واتفق اثره صاحب النهاية
 نقل عنه اقول ليس ذاك لبيد لان الذي لا يختص بالوصية انما هو مطلق الشهادة واما الشهادة في الوصية فمختصة بها قطعا فلا معنى لقوله لا يمكن الشهادة
 في الوصية امر مختصا بالوصية كما لا يخفى والظاهر في وجه التاخير ما ذكره صاحب النهاية حيث قال واما اخذ ذكر الشهادة في الوصية لكونها عارضة غير اصلية لان
 الاصل عدم العارض انتهى قوله وجه الاستحسان ان القاضي ولاية نصب الوصي ابتداء وضم آخر اليه بغير رضا بل دون شهادتهما فنسقط شهادتهما مؤنة

عنه اما الوصاية فتثبت بنصب القاضي قال صاحب النهاية فان قيل اذا كان الميت وصيا فالقاضي لا يحتاج الى ان ينصب عن الميت وصيا آخر فاذ كان
 كذلك من غير شهادة فكذا عند اداء الشهادة اذا تمكنت الشهادة في قلنا القاضي وان كان لا يحتاج الى نصب الوصي لكن للموصي اليه متى شهد بذلك
 لان من زعمه لانه لا تدبر ما في هذا المال الا بالثالث فاشبه من نه الوصي ما لم يكن ثم وصى وهناك لقبيل الشهادة وكذلك ههنا كذا ذكره الامام المحمود في
 في باب القضاء والشهادة من قضاء اجماع الصغير الى هنا لفظ النهاية واتفق اثره ذلك جماعة من الشراح منهم صاحب النهاية اقول كل من زعم في المال

منظور فيه عندي اما السؤال فانه لا يتجه له اصلا فان الوصيين الذين يصيها الميت اذا كانا عاجزين عن القيام بالوصية فللقاضي ان يصير اليها وصيا
 اخر بل ارب كما تقر في اوائل باب الوصي وما يملكه اذا لم يكونا عاجزين عنه ولكن سأل القاضي ان يصير اليها الآخر وصي به الآخر فله ايضا ان يصير اليها الآخر
 كما صرح به في كثير من المعتبرات وشار اليه لمصر ههنا بقوله وضم آخر اليها بغير رضا قال تاج الشريعة في شرحه يعني لو سأل من القاضي ان يجعل في المال
 وصيا معها بغير رضاه فله القاضي ان يجعله في ذلك انتهى ثم ان نه احوال الضم الى الوصيين مطلقا واما نحن فيجب على القاضي ان يصير الثالث اليها

البينة وان بطلت شهادتهما كما نص عليه في عامة المعتبرات منها المتبين فانه قال فيه فاذا ردت شهادتهما ضم القاضي اليها ثالثا لان في رؤسها واما
 اقرارهما بوصي آخرهما للميت وافر ذلك على ان نفسها فلا يتكلمان من التصرف بعد ذلك بدونه فصارت في حتما بمنزلة الوات احدا ووصيا لثلاثة
 ثم قال في بيان وجه الاستحسان في قبول شهادتهما وجه الاستحسان انه يجب على القاضي ان يصير ثالثا على ابيانه وانه فاقية بقبول شهادتهما مؤنة متبين عنه
 فيكون وصيا منهما بنصب القاضي اياه انتهى ومنها محيط فانه قال فيه قال في الاصل واذا كان بهما المشهود عليهما دخلت معهما رجلا آخر سوى المشهود عليه

من مشا سئنا من قال لا يدخل معهما ثالثا ومنهم من يقول لا بل المذكور في الكتاب قوله جميعا او الظاهر فانه لم يذكر فيه خلافا وان صدقنا ما قال لا قبل الوصية
 قال معها ثالثا بخلاف ما قبل ثم في فانه لا يحل رده وابه الى هنا لفظ المحيط واما الجواب فلان قياس ما نحن فيه على ما لم يكن ثم وصى بقوله وهناك قبل
 الشهادة فذلك هنا قياس مع الفارق اذا التزمه هناك فيما نحن فيه فتمت كما بينوا ايضا القاضي يحتاج هناك الى نصيب القاضي وهاهنا لا يحتاج اليه
 زعم الجيب فاين نه من ذاك ومجرب المشاهدة في حجة لا يصح القياس كما لا يخفى ثم ان بعض المتأخرين استشكل هذا المقام بوجه آخر فقال فيه ان وجوبه ان

المضموم نه الممدعي اثر شهادة المستمع مع انه لا قبل شهادة المستمع فكيف ترتب عليها انتهى اقول ليس نه ايشي لان شهادة ائتمنا لا قبل في اتيان حتى
 شرعي واجبا لاني استعاط شئ كونه المتعين فيما نحن فيه فان شهادتهما نسقط عن القاضي مؤنة التعيين وان لم تثبت الوصاية كما اشار اليه لمصر في قوله

كتاب النسخ

فصل في بيان ما كان له من قوة في حق غيره فان كان له من القوة ما كان له من القوة...

ولما اوتى بنين الربيعين بين كالعبد وشهد المشهود ولما ان لميت للشايعين الاولين ثلثت باله لان الشهاده شبيهة لشكرته وفي الوجه الرابع ختموا فيه...

كتاب النسخ

قال في النهاية لما فرغ من بيان احكام من له آله واحدة في المثال من التي النساء والرجال شرع في بيان من له آلتان فيه وقد ذكر الاول كما ان الواحد...

فصل في احكام اهل الاصل في الخلع لان في خلع فيه بالاحوط والاوثر في امور الدين ان لا يحكم بثبوت حكم وقع الشك في ثبوت
قال واذا وقع خلع الامام قام بين صفته الرجل والنساء لاحتمال انه امرأة فلا يحتمل لرجل كيد لا نفسه فبطلت حكم لا النساء لاحتمال
 انه رجل بنفسه صلوة فان قام في صفته النساء فاحتمل الى ان يعيد صلوة لاحتمال انه رجل فان قام في صفته الرجال فصلوة فاحتمل انه امرأة فبطلت حكم لا الرجال
 عن عيولته وعرب يساءه والذين يخلعون هذه الصلوة فاحتمل الى ان يعيد صلوة لاحتمال انه امرأة فاحتمل الى ان يعيد صلوة لاحتمال انه رجل فان قام في صفته الرجال فصلوة فاحتمل انه امرأة فبطلت حكم لا الرجال
 في صلوة جلتها المرات لا ان كان رجلا فقد ترك سنة وهو جائز في الجملة وان كان امرأة فقد ارتكب محرم ما لا يجوز البتة عند النساء
 ما يمكن وان قيل بغير صاع امرأة ان يعيد لاحتمال انه امرأة وهو على الاستصحاب ان لا يعيد اجزاءه ويتباح له امه متخذة ان كان له مال
 يباح له كتم النظر اليه رجلا كان او امرأة وكبره ان يخلعه رجل لا انه عسا او انثى او محنته امرأة لا انه لعنه رجل فكان لا يحتمل
 فيما قلنا وان لم يكن له مال ابتاع له الامام فيه ضرب من المال لانه اعد مواهب المسلمين فاذا خلت به باعها وشرها في بيت المال لئلا يفرغ الاستعانة عنهما

من الاول ايضا كما لا يخفى وفيه فصل في ما يذكر كقطع شئ من شئ آخر قد مر عليه فلا يتم التبريد واما ما فلا نكيت يحصل بالتصريح بالانفصال بيننا الاشارة في اول
 الرواية الى ان هنا انفصالا آخر يكره بعده وذكر فصل لا يقتضيه ذكر فصل آخر لاني في اللغة ولا في العرف والالزام ان يقتضي ذكر فصل في احكامه ذكر فصل آخر ليعيد ولم يذكر
 فصل آخر قطعاً وعن هذا يراه من يكرهون في كثير من المواضع فصلاً واحداً ولا يكرهون بعده فصل آخر اصلاً

فصل في احكام الخلع وهو الذي لم ينفذ فيه احدي العلامات وتعارضت العلامات لان غير شك ان يكون رجلاً او امرأة وحكم كل واحد منهما معلوم
 فيما مضى من الكتب على وجه التفصيل واذا وقع خلع الامام قام بين صفته الرجل والنساء لاحتمال انه امرأة فلا يحتمل لرجل كيد لا نفسه فبطلت حكم لا النساء لاحتمال
 انه رجل بنفسه صلوة فان قام في صفته النساء فاحتمل الى ان يعيد صلوة لاحتمال انه رجل فان قام في صفته الرجال فصلوة فاحتمل انه امرأة فبطلت حكم لا الرجال
 عن عيولته وعرب يساءه والذين يخلعون هذه الصلوة فاحتمل الى ان يعيد صلوة لاحتمال انه امرأة فاحتمل الى ان يعيد صلوة لاحتمال انه رجل فان قام في صفته الرجال فصلوة فاحتمل انه امرأة فبطلت حكم لا الرجال
 في صلوة جلتها المرات لا ان كان رجلاً فقد ترك سنة وهو جائز في الجملة وان كان امرأة فقد ارتكب محرم ما لا يجوز البتة عند النساء
 ما يمكن وان قيل بغير صاع امرأة ان يعيد لاحتمال انه امرأة وهو على الاستصحاب ان لا يعيد اجزاءه ويتباح له امه متخذة ان كان له مال
 يباح له كتم النظر اليه رجلاً كان او امرأة وكبره ان يخلعه رجل لا انه عسا او انثى او محنته امرأة لا انه لعنه رجل فكان لا يحتمل
 فيما قلنا وان لم يكن له مال ابتاع له الامام فيه ضرب من المال لانه اعد مواهب المسلمين فاذا خلت به باعها وشرها في بيت المال لئلا يفرغ الاستعانة عنهما

في باب العبادات **قوله** ويجلس في صلوة جلوس المرأة لانه ان كان رجلاً فقد ترك سنة وهو جائز في الجملة وان كان امرأة فقد ارتكب محرم ما لا يجوز البتة عند النساء
 على انسا واجب ما يمكن القول في هذا التعليق كلام وهو انه ان اراد بقوله وهو جائز في الجملة انه جائز بلا عذر فهو ممنوع بل هو مكروه وان اراد به انه جائز بعذر
 كما صرح به في الكافي حيث قال وهو جائز في الجملة عند العذر وكما صرح به في المبسوط والذخيرة وبين وجه العذر هنا حيث قال لان الرجل يجلس كذلك عند
 العذر واشتبه الحال من ايمن الا عذر انتهى فهو مسلم لكن يريد عليه حينئذ على قوله وان كان امرأة فقد ارتكب محرم ما لا يجوز البتة عند النساء
 بما مر عند العذر واشتبه الحال من ايمن الا عذر انتهى فهو مسلم لكن يريد عليه حينئذ على قوله وان كان امرأة فقد ارتكب محرم ما لا يجوز البتة عند النساء
 كان او امرأة قال صاحب النهاية في التعليق وان كان صحيحاً في حق الرجل ولكن هو فاسد في حق المرأة لان الامتثال لا يباح لهما النظر الى موضع العورة من
 سترتها مطلقاً لانه ذكر في استحباب المبسوط ان الامتثال منظر الى مولاتها كالاجنبيات فعلم بهذا انه لا تأثير للملك في اباحتها النظر الى سترتها والاولى في
 التعليق هنا ما ذكره في المبسوط والذخيرة فقال لانه متى اشتري الولي جارية انثى فان يملكها انثى ثم ان كان انثى ذكراً فله ان ينظر الى مملوكه الى مالكها
 وان كان انثى انثى فانه ينظر بكنس الى بكنس وانه مباح حال العذر فعلم بهذا ان ليس الجارية له على تقدير ان يكون انثى باعبارها انظر بكنس الى بكنس
 اخضع من نظره الى خلاف البكنس لان يكون للمالك تأثيراً في اباحتها نظر المملوكه الى سترتها الى بيتها لفظ النهاية وقال صاحب النهاية في الفصل اعترض من

